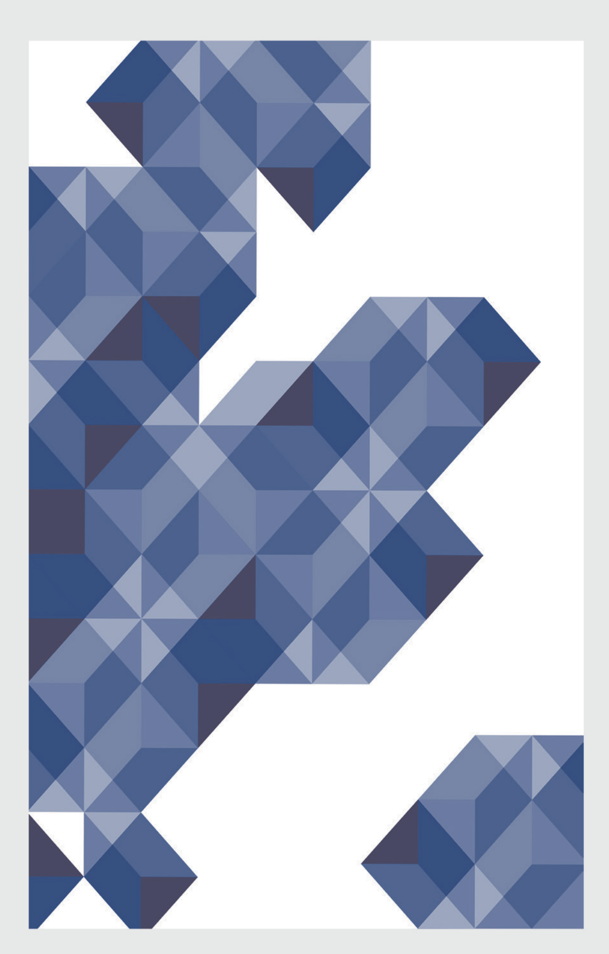


سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

507
يناير
2024





العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة

(طبعة جديدة منقحة)

تأليف: عزت عبدالرحيم قرني




المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب


Withe

عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978
أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

العدالة والحرية
في فجر النهضة العربية الحديثة

تأليف: عزت عبدالرحيم قرني



يناير 2024
507



ترسل الاقتراحات على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب: 28613 - الصفاة

الرمز البريدي 13147

دولة الكويت

هاتف: 22431704 (965)

www.kuwaitculture.org.kw

التنضيد والإخراج والتنفيذ والتصحيح اللغوي

وحدة الإنتاج في المجلس الوطني

ISBN 978 - 99906 - 0 - 737 - 6

طُبع من هذا الكتاب خمسة وعشرون ألف نسخة

جمادى الثاني 1445 هـ - يناير 2024

المحتويات

إلى القراء الكرام

تعاود سلسلة «عالم المعرفة» الصدور مجددا بعد فترة انقطاع دامت ستة أشهر تقريبًا نتيجة بعض الإجراءات الإدارية المتعلقة بعقد الطباعة. ولم يكن انقطاع إصدار السلسلة أمرا هينا على قرائها الأفاضل، فقد انهال على إدارة السلسلة كم كبير من الرسائل والاتصالات الهاتفية وغيرها يتساءل فيها الكثيرون عن سبب توقفها ومتى ستعاود الصدور. وأثبتت فترة الانقطاع والتواصل بشأنها مكانة سلسلة «عالم المعرفة» في الساحة الثقافية العربية التي يتلهف على قراءتها المثقف والأكاديمي والقارئ العام، فقد أسهمت السلسلة، وغيرها من سلاسل المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، في التكوين الثقافي والفكري للعديد من الأكاديميين والمثقفين والمتابعين للشأن العام.

لم تحقق سلسلة «عالم المعرفة» هذه الشعبية الكبيرة والمتواصلة منذ إنشائها وحتى اليوم إلا بسبب حصافة ورؤية أحد أبرز من عمل على إنشائها وهو الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا مع فريق من المثقفين والمتميزين من الكويتيين والعرب الذين يُشار إليهم بالبنان، فهي لم تكن موجهة إلى المثقفين أو الأكاديميين، بل موجهة إلى القارئ العام لهدف سامٍ وهو نشر المعرفة والثقافة عبر اختيار موضوعات تمس الواقع ومتطلباته، وتربطٍ القارئ العربي بتطورات الثقافة والفكر العالمي وتقدم بلغة مفهومة للعامة. هذا هو النهج الذي سارت عليه السلسلة وستستمر عليه في إصداراتها المستقبلية.

أود ختامًا أن أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي الدكتور محمد الرميحي الذي قدم الكثير للسلسلة خلال قيادته لها عبر فترة امتدت أكثر من عقد، حققت فيها السلسلة انتشارا واسعا حافظت فيه على نهجها المتميز وسمعتها الثقافية العالية. ونؤكد للقراء الكرام حرصنا على الحفاظ على نهج السلسلة والعمل على إخراجها بأفضل صورة.

مستشار سلسلة عالم المعرفة

د. عبدالله محمد الجسمي

تنويه

ما كان لهذا الكتاب أن يكتب، الآن وعلى هذا النحو، لولا العام الجامعي 1977/1976 الذي قضاه المؤلف في رحاب جامعة يوتا Utah بالولايات المتحدة الأمريكية، وبالتعاون مع مركز دراسات الشرق الأوسط بها. وقد سمحت مكتبته الرائعة، التي أسسها ولايزال يسهر على إثرائها الأستاذ الدكتور عزيز سوريال عطية، بالوصول إلى معظم مصادر هذا البحث ومراجعه بالعربية وبغيرها وبالاطلاع عليها في يسر وهدوء. كما أن إدارة المركز تكرمت ودعت المؤلف إلى إلقاء محاضرات، خصصها للحديث عن تطور الفكر الاجتماعي في مصر الحديثة، فشكلت النواة الأولى للكتاب الذي يجده القارئ الآن بين يديه. لهذا فإنه يُسعد المؤلفَ أن يشكر الأستاذ الدكتور خسرو مستوفي مدير مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة يوتا، والأستاذ الدكتور عزيز سوريال عطية الأستاذ الفخري بها، والدكتور باي-نان رشيد وأمين مكتبة المركز، عَلى صادق عونهم وكريم استقبالهم، كما يود أيضا في المقام نفسه أن يشكر الأستاذ الدكتور أوجست فاوست أستاذ التربية المقارنة بالجامعة، والدكتور والتر تالبوت، مدير دائرة التعليم بولاية يوتا، والدكتور أفارد رجبي معاونه، وأخيرا وليس آخرا الصديق الدكتور محمد عزت عبد الموجود، الأستاذ بكلية التربية بجامعة عين شمس والخبير بالبنك الدولي للإنشاء والتعمير.

المؤلف

مقتطفات

«وما يسمونه الحرية [في فرنسا] ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف. وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة».

رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ص 80

«الحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة».

«حقوق جميع أهالي المملكة المستحدثة ترجع إلى الحرية».

رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ص 125 - 129

«[لا يتيسر التقدم في المعارف وأسباب العمران] بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسس على دعامتي العدل والحرية اللذين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك».

خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص 8 - 9

«حق الحرية ملزم بواجب العدل».

«يا أيتها الأمة المصرية انهضي من عثرة الغفلة، وانظري إلى الذين نالوا السعادة، فإنك أهل لأعظم المواهب، ولاسيما بعد أن تولاه أميرك الجديد الذي اتخذ الحرية شعارا، ورفع للعدل منارا، فلا ريب أنه يمهد لك طرق الإصلاح ويسلك به مسالك النجاح».

«واجب على الإنسان أن يصون شأنه ويحمي مكانه، ويخدم أوطانه، ناهضا من خلال ذلك بما تقضي به الحرية ويستلزمه العدل وما يوجبه الشرف الذاتي من تأييد حق وتفنيد باطل وحفظ كرامة».

أديب إسحق، «الدرر»، على الرتيب ص 441، 128، 167.

«الأمة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد، ولا تُستَشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحاكم واحدٍ إرادتُه قانونٌ ومشيئتُه نظامٌ، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد؛ فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير، فتعتريها السعادة والشقاء.. ويتناوبها العزل والذل».

جمال الدين الأفغاني، «العروة الوثقى»، ج 2 ص110

«عليكم أن تخضعوا لسطوة العدل، فالعدل أساس الكون وبه قوامه، ولا نجاح لقوم يزدرون العدل بينهم».

جمال الدين الأفغاني، «الخاطرات»، ص401

مقدمة

«في الأعماق تلتقي كل الأصول»

نأمل أن يكون هذا الكتاب مفاجأة للقارئ. والمفاجآت كشوف، ومن الكشوف ما يسعد. ولعل هذا أن يكون شأن هذه الصفحات.

ذلك أن هناك اتهاما ضمنيا يوَجَّه إلى فكرنا الحديث، وهو أنه، في كلمة واحدة، قاصر. فهو إما يحذو حذو الأفكار الغربية حذو النعل بالنعل، وإما يركن إلى الراحة، وإما إلى الكسل في كثير من الأحيان، على صدر التراث المطمئن الحنون، وهو في كلتا الحالتين قاصر عن الإبداع، بل عن التجديد الحقيقي، وهو درجة أقل. وفي هذا الاتهام شيء كثير جدا من الصحة، ولكنا نأمل أن تبين صفحات هذا الكتاب أن «قصد» التجديد، بل وقصد الإبداع، كانا في أساسِ فكرِ أغلبيةِ الرواد الأوائل.

فالذي نعرض له هنا إنما هو أفكار البداية منذ مائة أو مائة وخمسين عاما مضت، وقد كانت أفكار بداية الطريق الجديد، وعلى رغم

ذلك فهي أفكار ناضرة، وربما كان ذلك لمحض كونها أفكار البداية، والبداية عادة تَرى واضحا وقويا. وهي أفكار فيها الكثير الذي أُخذ عن الغرب أو الذي أُخذ عن التراث الإسلامي، وعلى رغم ذلك فإنها، في معظم أشكالها، لا تفعل ذلك إلا من حيث هو «وسيلة» للتجديد، بينما الخطأ المريع الذي وقع فيه الجيلان الأخيران من مفكرينا هو أنهم أخذوا الوسيلة غاية، وخلطوا بين التكتيكي والإستراتيجي، وهذا هو سبب النكبة الفكرية التي نحياها: أننا ننقل، نقل القردة أحيانا، إما عن التراث المقدس وإما عن الغرب المبجل تبجيل المسحور للساحر، والذي يطغى حضوره على الأبصار والبصائر. وسيرى القارئ أن شأن معظم المفكرين الذين نعرض لهم في هذا الكتاب غير هذا الشأن: فقد أرادوا أن يجعلوا من الغرب ومن التراث مجرد سلّم يصعدون عليه، إلى ماذا؟ هنا لم يكونوا على تحديد دقيق، وما كان يمكن أن يُطلَب منهم هذا وهم الذين عاشوا ما بين ظلمة الليل الحالك وشقشقة الفجر المبتدئ أو ما بعده بقليل، ولكن المؤكد أنهم جميعا، وكلٌّ على طريقته، أرادوا شيئين: التغيير والتقدم، تغيير الواقع والتقدم نحو نموذج أفضل. وهذا الذي حدث معهم شيء يبعث على الثقة، وفي الثقة سعادة.

ومصدر آخر للسعادة قد تكشف عنه هذه الصفحات، أن اتهاما ضمنيا آخر لفكرنا الحديث ليس صحيحا على إطلاقه: وهو اتهامه بنقص الشجاعة إن لم يكن بالجبن. والحق الحقيقي أن فكر رفاعة وخير الدين وأديب والأفغاني المستعرب إنما يكشف عن جسارة، وعن جسارة كبيرة وجوهرية، أي ليست بالشيء العارض. ولن نضيف بشأن هذا؛ انتظارا لقراءة فصولنا الأربعة، وهي رحلات في عقول هؤلاء تستكشف أفكارهم وكأنها قارات مجهولة، وهي كذلك بالفعل أو تكاد، نقول لن نضيف بشأن هذا إلا شيئا واحدا: أن هؤلاء الذين عاشوا تحت الطغيان السافر الشرعي قالوا أشياء لا يقولها الآن من يعيشون في بعض أقطارنا التي تسمح بحرية القول، رسميا. وهذا مما قد يطمئن، وفي الاطمئنان شيء من سعادةٍ.

وستكشف هذه الصفحات كذلك عن شيء اختلفتْ بشأنه التسميات ولكنه يظل هو هو وربما كان لايزال بحاجة إلى تسمية جديدة: ذلك أن أهل المغرب وأهل المشرق وما بينهما، يفكرون جميعا في الأمور نفسها وأمامهم المشكلات نفسها، والحلول ستكون لهم جميعا. فهذا الفتى المصري، وذلك السياسي الذي

اتخذ تونس موطنا ووطنا، وهذا السوري المتأجج حماسة، وذلك الأفغاني الذي يذهب ما بين الحجاز ومصر ويثير في نفوس المتكلمين بالعربية في مصر والشام وغيرهما ردود الأفعال نفسها، هؤلاء جميعا كانوا يتحدثون عن الشيء نفسه، ولكنه بطرق متباينة وإلى حدود مختلفة ولكن وقد عرف خير الدين التونسي كتابات رفاعة المصري، كما قرأها وقرأ كتاب خير الدين كل من أديب السوري وجمال الدين الأفغاني المستعرب، والأول من هذين الأخيرين جلس إلى الثاني مجلس الآخذ، وهذا الأخير مر عليه في مصر وباريس والأستانة المصري والبيروتي والدمشقي وغيرهم. وهكذا فإن هؤلاء جميعا تجمعهم وحدة ما، وهم يدعون إلى وحدة ما، ولكن أي وحدة! هي عند الطهطاوي أحيانا وحدة الوطن المصري، وأحيانا وحدة المسلمين بعامة، وهي كذلك على النحو الأخير عند التونسي العثماني، وهي كذلك أيضا عند الأفغاني وهو بغير وطن، على نحو أقوى وأقوى، ولكنها وحدة أهل المتكلمين بالعربية، لا أكثر، عند أديب السوري.

أو قل إنها عند الجميع وحدة «الشرق» الإسلامي المتكلم بالعربية، ما عدا عند الأفغاني الذي أراد الرجوع إلى الوحدة الأصلية وظن أن الدين يسود اللغة ولا تسوده. ولكنها ليست بَعدُ على أي الأحوال وحدة «عربية»، فهذا لفظ لا يعني عند من نتحدث عنهم إلا صفة أهل شبه الجزيرة وصفة لغة الضاد. وعلى رغم ذلك كله فهناك وحدة، ولنقل نحن إنها وحدة الموقف ووحدة التراث ووحدة المشكلات ووحدة المستقبل، ولتسمِّها من التسميات بعد ذلك ما شئت. وهذا أمر يؤكد اليقين بأن شعوب ما بين المحيط والخليج تجتمع على شيء واحد، وفي هذا اليقين استقرار، وفي الاستقرار سعادة.

ولكن السعادة الأكبر التي سيدفع إليها هذا الكتاب، على ما نود، هي أن هؤلاء الأربعة نادوا جميعا وبشكل نصي صريح مباشر مركزي بأهم الأمور التي تطالب بها صيحات قلوب الشعوب: أي بالحرية وبالعدالة، وأنهم جميعا يطلبونهما معا، بينما يؤكد القسم الغربي من الحضارة الأوروبية اليوم على الحرية والقسم الشرقي على العدالة.

قلنا إن من الكشوف ما يسعد، ومنها أيضا ما يؤلم. ونظن أن هذا الكتاب سيكون مصدرا لألم نريد له أن يكون عميقا؛ لأن الألم العظيم يمكن أن يكون

مصدرا لحركة عظيمة: ذلك أن المشكلات التي جابهها هؤلاء الرواد من مائة أو مائة وخمسين عاما لاتزال هي هي، في جوهرها، المشكلات التي تجابهنا اليوم! والسلطات التي أرادوا تحطيمها هي التي لاتزال إلى اليوم تحتاج إلى أن تُحطَّم! والمثل العليا التي ودوا لو تحققت هي التي لانزال إلى اليوم نريد تحقيقها: وإلا فأين اندحار الاستبداد والظلم، وأين تحقق الحرية والعدالة، وكليهما معا، وعلى ما ينبغي أن يكون، وفي بلادنا كلها وطوال الأوقات؟ هل نحن إذن في تقدم عليهم حقا؟ أم أننا ندور في محلنا، ونكون بهذا في تأخر عليهم؟

وعلى أي حال فإن العدالة والحرية كانا المطلبين الأكبرين لأعظم العقول الاجتماعية التي أظهرت للناس أفكارها منذ رفاعة رافع الطهطاوي إلى الآن، ولأنبل التصورات والحركات السياسية في مشرقنا ومنبرنا منذ الثورة العرابية، وقبلها ثورة المصريين على الحملة الفرنسية، حتى ثورة 23 يوليو وما تلاها من ثورات وليدة أخذت مآخذها في المشرق، إلى ثورة شعبي المغرب والجزائر على الوجود الإفرنجي الغريب. وهذا الكتاب بيان لأوليات هذين المفهومين في عصرنا الحديث فكرا، قبل أن يحاول الفكر أن يتشكل واقعا، لينجح أو ليفشل، أو ليفشل أكثر مما ينجح.

وما سبب اختيارنا هؤلاء الأربعة دون غيرهم من شخصيات الكاتبينَ بالعربية حتى نحو سنة 1885؟ السبب هو أنهم وحدهم الذين نجد عندهم سمات أقرب إلى سمات الفكر منها إلى سمات الكتابة ذات الطابع الأدبي، وإنْ كان هناك استثناء واحد آخر هو عبد الله النديم[1] ولكننا رأينا الاقتصار على أربعتنا؛ ليس فقط لأن ظهورهم جميعا كان سابقا على بزوغ نجم النديم، بل كذلك لاعتبارات تتصل بحجم هذا الكتاب. وعلى أي حال فلدينا هنا واحد من مصر، هو رفاعة، وواحد من المغرب، هو التونسي، وآخر من المشرق هو أديب، ورابع بغير وطن محدد إن لم يكن بلاد المسلمين جمعاء. وهم يمثلون أهم الاتجاهات الفكرية التي ستستمر في الظهور والنمو حتى يومنا هذا.

ولننظر إلى الأربعة من الآن نظرة شاملة مقارنة، وسنجد أن فيهم المتطرف، مثل أديب وجمال الدين، وفيهم المعتدل، مثل رفاعة وخير الدين. وفيهم من يؤكد على العنصر الإسلامي أعظم تأكيد، وهو حال الأفغاني، أو لا يهتم بالعنصر الديني أي اهتمام، مثل أديب، أو يقف موقفا وسطا وهو حال الطهطاوي والتونسي. وستجد

فيهم من تعلم تعليما دينيا بحتا، ومن تعلم تعليما مدنيا بحتا، ومن جمع بين الاثنين، والقسمة هنا بين الأربعة هي تماما كحال القسمة السابقة مباشرة. وستجد، إذا نظرت إلى طرائق التعبير، أن منهم الملتهب، وهنا أيضا يلتقي الطرفان جمال الدين وأديب، بينما يحتفظ رفاعة وخير الدين بهدوء لا يخلو من الحماس ومن الحماس الشديد أحيانا. وستجد أخيرا، إذا نظرت إلى الميدان الأخص لكل منهم، أن فيهم من اهتم بالإصلاح الديني مرْكَزا لاهتماماته، مثل الأفغاني، ودع عنك الآن إن كان هذا الإصلاح الديني وسيلة عنده أو غاية في ذاته، ومنهم من اهتم بميدان السياسة بالمعنى الأخص أو بالمعنى الأعم، وهو حال خير الدين وأديب على التوالي، ومنهم من ركَّز على نظرة اجتماعية أكثر شمولا، وهو حال رفاعة.

وعلى رغم ذلك فإنك واجد عندهم جميعا سمات مشتركة، لعل أولها أنهم على رغم اهتمامات كل منهم الخاصة، فإن كل واحد منهم لمس في فكره كل الميادين أو يكاد، من دين (مع استثناء أديب هنا) إلى علم، إلى سياسة، إلى اجتماع، إلى أخلاق، وأنهم جميعا اهتموا بالتغيير السياسي شرطا أساسيا للتغيير الحضاري الذي رغبوا فيه كلهم ودعوا إليه، وإن لم يكن التغيير الأول هو الشرط الوحيد ولا الأول عند البعض منهم، وستجد أيضا جرأة عندهم جميعا وجسارة، وهي ظاهرة مكشوفة عند أديب والأفغاني وحاضرة مستترة عند الآخرين.

ولقد جابهوا جميعا المشكلة نفسها: أن التغيير ضرورة، وأنه لا يمكن الاستمرار على أوضاع الشرق الإسلامي السابقة، لسبب أهم من كل سبب: وهو أن البقاء على صورة الماضي معناه الخضوع للغرب؛ لأن ذلك الجمود يعني انعدام القدرة على مجابهة ذلك الخصم القوي. فلا بد من التغيير. ولكن استعادة القوة لا تعني فقط تغييرا في أساليب النشاط (الحربي والاقتصادي على الأخص)، بل تعني كذلك تغييرا في أساليب التنظيم الاجتماعي بعامة، وأيضا وفوق كل ذلك تعني تغييرا في التصورات الدينية، أي إعادة تفسير تعاليم الشريعة، وهو ما سيترجم بحق الاجتهاد وحق التجديد.

وهكذا فإن موضوع دراستنا هذه، العدالة والحرية، يقع في قلب هذا الثالوث المتصل: القدرة (الحربية وغيرها) على مجابهة الغرب، وإعادة التشكيل الاجتماعي، وإعادة تفسير الشريعة. فالأمر الأخير أساس للثاني، وهذا ضرورة لازمة للأول وسنرى

اتفاق كل الأربعة على أن الحرية والعدالة ينبغي أن تكونا مركز التنظيم الاجتماعي المرغوب فيه لدواعي الفعالية ومن حيث هما غايتان في ذاتهما. ولكنهم تباينوا في تصوراتهم للحرية وللعدالة. والأغلب عندهم فهم الحرية على أنها الحرية السياسية في المحل الأول، ولكنا نجد هنا وهناك إشارات أو تأكيدا يخص أنواعا من الحريات لم تسمع بها آذان أهل الشرق من قبل، وعلى الأخص الحرية الشخصية، التي تصبح تعبيرا عن كرامة الشخص الإنساني، وحرية الرأي التي تصل في أقصى صورها إلى أن تكون حرية الاعتقاد.

والأغلب عندهم فهم العدالة على أنها العدالة القانونية، مع ما يسير مع هذا التصور من أنها منع للظلم أكثر من كونها فعلا إيجابيا يعطي ولا يقتصر على المنع. وعلى رغم ذلك فإننا نجد هنا وهناك إشارات إلى الظلم الاجتماعي، وإلى الظلم الاقتصادي أحيانا أقل، ومن ثم إلى مرحلة أولية من مراحل الاهتمام بالعدالة الاجتماعية. وفي كل الأحوال، مع استثناء أديب إسحق، سنجد أن كل صور الحرية والعدالة الجديدة تعضد بالرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية في نقائها الأول.

وما السبيل إلى إرساء دعائم العدالة ووضع أسس الحرية؟ هنا سنلمس عند كل مفكرينا، ما عدا الفتى السوري، خوفا من التغيير الجذري وميلا تلقائيا إلى التدرج، وهو ما يعني رغبة عن الثورة، وهو ما يعني في النهاية الخوف من الحرية.

وربما يجد القارئ خلال كل هذا شيئا من سذاجة عند هذا أو ذاك، وربما كان ذلك حقا، لكن علينا أن نتذكر أنهم جميعا بداية طريق، وستثمر هذه البداية حين تسهم في خلق فكر أكثر وضوحا وأكثر اتساقا وتفصيلا عند محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي من جهة، وعند قاسم أمين وأحمد لطفي السيد من جهة أخرى؛ الأولان ممثلان للتيار الديني في النظر إلى العدالة والحرية، والأخيران ممثلان للتيار العلماني وقد نضج. وسيكون هؤلاء موضوعا لدراسة مكملة لدراستنا هذه.

والذي أردناه لهذا الكتاب هو أن يكون مرآة للواقع؛ لهذا ذهبنا إلى المصادر الأولى وإليها وحدها على التقريب، ولم نحاول أن نغفل شيئا واحدا، ولو هامشيا، عند هذا المؤلف أو ذاك. ولهذا أيضا فلم نحاول أن نمجد تمجيد السذج، ولم نسمح لكرامة البحث أن تهاجم هجوم المتحزبين. ولكن المرآة التي قدمناها ليست مرآة الفاغرين أفواههم دهشة من فرط الإعجاب، بل مرآة نقدية تسمح بتبيان السليم

من المشوه في السمات. لهذا سيلاحظ القارئ أن مؤلفا واحدا من مفكرينا الأربعة لم يسلم من إشارة نقدية بل إشارات هنا أو هناك، والنقد عندنا يعني الفحص، والفحص تبيان الحقيقة. ولهذا أيضا فإننا نريد أن نؤكد أننا لم نرد أن نظهر أننا نوافق أو لا نوافق هذا أو ذاك من أولئك المؤلفين الرواد؛ لأن المحل ليس محل بيان هذا، فموضوعنا هم وليس آراءنا.

والحق أننا أردنا أن نقدم كتابا تعريفيا وكتابا وثائقيا: كتابا تعريفيا بهذه الأفكار التي يجهل الأكثرون اليوم تفاصيلها، على رغم أنها أدخل ما تكون في شؤون حياتنا اليوم، وألزم ما تكون من أجل الوعي بالماضي وسيلةً لحسن تهيئة المستقبل، وكتابا وثائقيا يكشف لأغلب القراء، ولأول مرة فيما نتوقع، عن وثائق جادت بها قرائح عظيمة، ولها حق الانتباه إليها؛ لهذا أثبتنا النصوص وأرجعنا إلى المراجع الأصلية، ولهذا أيضا لم نتوقف عند ما كتبه البعض، وهم قلة بعد كل شيء، عن أفكار مفكرينا الأربعة، بل اكتفينا بأقوالهم هم أنفسهم وبلقائنا المباشر، وبلقاء القارئ، إذن، معهم من غير وسيط.

ونظن أن كتابنا هذا هو واحد من الكتب القليلة المنشورة بالعربية، أو قد تكون أكثر من ذلك، التي أفردت للبحث المتأني في فكرة أو فكرتين اثنتين لا أكثر عند رواد الفكر الحديث، وهو بهذا يكف عن اللجوء إلى طريقة «من كل بستان زهرة» وإلى طريقة المسح المسطح، لكي لا نقول «السطحي»، ويلجأ إلى البحث في الأعماق. وفي الأعماق تلتقي كل الأصول.

ومن جهة أخرى، فلم يكن يلح علينا أن نصنف عملنا بين المؤلفات «التحليلية» أو «التركيبية» أو «الوضعية» أو «النقدية» وغير ذلك من الأسماء التي تتقعر بها ألسنة المتحذلقين بمناسبة وغير مناسبة؛ بل كانت بغيتنا أن نفهم، فهم الناقدين، وأن نصدق، صدق المنتبهين، وأن نعرف معرفة المتعاطفين بلا تحيز، والمحايدين حياد البحث العلمي لا حياد من لا اهتمام لهم، وكأن الأمر لا يخصهم، وهل يريد القارئ أن تكون العدالة والحرية مما لا يخص؟

هذا ما أردنا تقديمه بين يدي هذا الكتاب، وأملنا الأول أن يجد القارئ أن المسائل التي تناولها رجال منا منذ مائة أو مائة وخمسين عاما، هي ذات صلة وثيقة بأمور هذا العصر ذاته، وأنها منها بمنزلة الجذور القوية، وأن لها من ثم طابعا

«حاليا» حقيقيا على رغم بعض الاختلاف في الاصطلاح اللغوي أو طريقة التعبير أو مراجع الإشارات.

ونضيف أخيرا ملاحظتين بشأن هيئة الدراسة. الملاحظة الأولى أننا لم نستطع التفصيل في أشياء قد تكون مهمة لتوضيح إطار الموضوع وخلفيته، واكتفينا بالإشارة السريعة إليها على نحو يختلف طولا، وسيجد القارئ أهم هذه الإشارات في الفصل الأخير، وبعضها منثور في الفصول الأخرى. الملاحظة الثانية هي أننا اهتممنا اهتماما مستمرا متصلا بأن نضع بين يدي القارئ فكر المؤلف في لغته هو نفسه، ولهذا حاولنا دائما إيراد النصوص في مواضعها. وما كان أسهل أن نعيد التعبير عن أقوال مؤلفينا بلغتنا، ولكننا فضلنا الطريق الآخر في العادة لأسباب جوهرية، منها:

أولا: أن هذه الدراسة هي الأولى في موضوعها، والنصوص التي تتصل بهذا الموضوع تكاد تكون مجهولة تماما من القارئ المثقف، بل ومن غيره أحيانا.

ثانيا: أن مؤلفات مفكرينا الأربعة لم تنشر حتى الآن نشرة علمية، ما عدا استثناءين أو ثلاثة سنشير إليها في قائمة المراجع، على رغم وجود مجلدات ضخمة في الأسواق تحمل عناوين طنانة.

ثالثا: أنه حتى إذا كان هذا هو حال رفاعة الطهطاوي والأفغاني، فإن حال خير الدين التونسي وأديب إسحق يدعو إلى أسف أشد. فكتابات الأول، بل ومحض اسمه في كثير من الأحيان، مجهولة في المشرق، ولم تظهر مقدمة كتابه في المغرب نفسه «في تونس» إلا منذ سنوات قليلة، أما كتابات أديب إسحق فهناك حصار من حولها وحول اسمه ذاته ضُرِب من جميع الجهات، ولا تعرف أن «الدرر» قد أعيد طبعه بعد العام 1909 إلى الآن.

رابعا: أنه كان من المهم أن يذوق القارئ طعم طرائق التعبير عند مؤلفينا لأنها طرائق الانتقال من حال إلى حال، فكل هذه النصوص وثائق فكرية ولغوية وأدبية وإنسانية معا. لهذا كله حاولنا ما استطعنا إيراد الأفكار بلغة المفكر ذاته، ولما لم نستطع وضعه في سياق الحديث، وضعناه في ملحق يلي الفصل الذي يخصه، وقد كان هذا حال الجميع ما عدا خير الدين التونسي.

المؤلف

مصر، أكتوبر 1978 - يوليو 1979

الباب الأول

العدالة والحرية عند رفاعة رافع الطهطاوي

(1801 - 1873 م)



Withe

تقديم

«الحق أحق أن يُتَّبَع حتى لو كان آتيا من الآخر»

يحتل رفاعة الطهطاوي[1] في تطور الفكر المصري الحديث مكانا لا مثيل له: فإنتاجه غزير وعمله ضخم وتأثيره واسع حاسم، وهو بعد هذا كله رائد الرواد. لقد كان أمة وحده. ونستطيع أن نقول إننا معه بإزاء ظاهرة عظيمة، حين لا نريد أن نقول «معجزة»: فعلى حين أن مساهمة المصريين أنفسهم في شؤون الفكر لا تبدأ على نحو جماعي واضح إلا مع أعوام السبعينيات من القرن الميلادي الماضي(*)، فها هو أزهري قديم، أي من تلامذة الأزهر في سني تعليمه، لم يكن قد رأى من العالم إلا طهطا وأخميم وقنا وفرشوط وغيرها من مدن صعيد مصر الصغيرة والمتوسطة حين كان صبيا، ثم أحياء القاهرة حين دراسته في الأزهر،

(*) أي القرن التاسع عشر؛ فقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في القرن العشرين (1980م). [المحرر].

ها هو هذا الصعيدي الذي ولد في بيت علم مصري إسلامي يبحر إلى مرسيليا، من دون أن يكون قد رأى الإسكندرية إلا بضع ساعات (وكانت في ذلك الوقت، العام 1826، لا تزيد على قرية كبيرة بها بضعة آلاف من الأرواح) ثم يسافر من مرسيليا إلى باريس إحدى عواصم أوروبا الكبرى، تلك «المدينة البهية»[2]، ويصلها وسنه لا تزيد على الخامسة والعشرين. هذا المصري الصعيدي المسلم الأزهري، الذي لم يكن يعرف علما إلا ما علم في الأزهر وما نبهه إليه أستاذه الكريم الشيخ حسن العطار، ها هو ينكب على درس اللغة الفرنسية انكبابا، وها هو يعب من «العلوم العصرية» عبا، ابتداء من الأدب والتاريخ إلى القانون والطب والجغرافيا وعلم الهيئة، وها هو يوجه بصره النافذ إلى أحوال المجتمع الفرنسي ويدرس ناسه وأشياءه ونظمه وما وراءها.

ويدوم ذلك كله خمسة أعوام، يكون قد حصَّل خلالها جوهر الثقافة الأوروبية في صورتها الفرنسية، من الألف باء لغةً إلى أفكارها الأخلاقية وتنظيماتها السياسية فكرا، ويعود ومعه هذا المكتوب الذي كتبه له أحد أساتذته الأساسيين، المسيو شواليه، «وهو أشبه بإجازة وشهادة»: «أشهد أني مدة نحو ثلاث سنوات ونصف السنة التي مكثها التلميذ المذكور عندي، لم أر منه إلا أسباب الرضا، سواء في تعليمه أو في سلوكه المملوء من الحكمة والاحتراس وحُسن خلقه ولين عريكته. وقد قرأ معي في السنة الأولى اللغة الفرنساوية والقسموغيرافيا - علم الكونيات - ... وفيما بعدها الجغرافيا والتاريخ والحساب وغير ذلك. ولما كان خاليا عن الاستعداد والخفة اللازمين لتعليم(*) الرسم مع ثمرة، لم يشتغل به إلا مرة في كل أسبوع لمجرد امتثال أوامر الوالي، ولكن صرف جهده مع غاية الغيرة في الترجمة التي هي صنعته المختارة له، وأشغاله فيها [مبينة](**) في إعلاماتي الشهرية.. ومما ينبغي التنبيه عليه أن غيرة مسيو الشيخ رفاعة تذهب به إلى أن أدَّته إلى أن شغله مدة طويلة في الليل سبب ضعفا في عينه اليسرى حتى احتاج إلى الحكيم الذي نهاه عن مطالعة الليل، ولكن لم يمتثل لخوف تعويق تقدمه. ولما رأى أن الأحسن في إسراع تعليمه أن يشتري الكتب

(*) وردت هكذا في الطبعة الأولى، وهي في كتاب «تخليص الإبريز» (ص 227 من طبعة هنداوي الصادرة في العام 2010): تعلّم. [المحرر].

(**) سقطت من الطبعة الأولى، وأفدتها من «تخليص الإبريز» السابق ذكرها، الصفحة نفسها. [المحرر].

اللازمة له غير ما سمح به الميري (أي المصروف الرسمي) وأن يأخذ معلما آخر غير معلم الميري، أنفق جزءا عظيما من ماهيته - أي مرتبه - المُعدة له في شراء كتب وفي معلم مكث معه أكثر من سنة..»[3].

و«الظاهرة» التي كنا بصدد الحديث عنها لا تقوم في السرعة العجيبة التي استطاع بها فتانا النابه تغيير اتجاه نظرته الحضارية حتى أدرك جوهر الحضارة الغربية خلال خمس سنوات فقط قضاها كأنه في جهاد، ولقد كان كذلك؛ لأن تغيير الاتجاه المذكور لم يكن تغييرا في حياة الشيخ رفاعة ذاتها، لأنه ظل وسيظل مصريا مسلما، بل كان تغييرا منهجيا فقط به وحده استطاع أن ينال ما لم ينل الأكثرون من رفاقه في تلك «البعثة» الأولى، وكان فيها المصري القح الحق الوحيد، أي النفاذ بنظرته إلى صدر «الآخر» الذي هو الحضارة الأوروبية في تعبيرها الفرنسي. ولا تقوم تلك «الظاهرة» في جده واجتهاده الفريدين اللذين وصلا إلى حد الضراوة والاستبسال في تحصيل المعارف وفي معرفة الوقائع، بل تقوم تلك «الظاهرة» العجيبة في نفاذ رؤية الطهطاوي نفاذا نادرا وفي وثاقة أحكامه وثاقة غريبة في بابها: لقد كان حقا نافذ النظرة.

ومن صنائع رفاعة الباهرة، وهو الطهطاوي الأزهري الذي يطأ أرض «باريز» في سن الخامسة والعشرين قضاها كلها منذ وعى أزهري العقلية، أنه يعود إلى الوطن المحبوب، وهو يتغنى بمصر وبطهطا على السواء، ويصدر كتابا عجيب الشأن، كان، على أغلب احتمال، قد تصور فكرته قبل مغادرته القاهرة، وأخذ يجمع مواده خلال مقامه الباريزي ويكتب بعض فصوله هناك، ثم يكمل كل ذلك وينقحه في مصر بعد رجوعه، نقول في هذا الكتاب العجيب، «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» أو «الديوان النفيس بإيوان باريس»[4]، يتحدث ذلك الأزهري حديثا ملؤه الإعجاب بل الافتتان بأنظمة أهل فرنسا وطرائق حياتهم.

ومن كانوا هؤلاء، لقد كانوا وسيظلون طويلا «الكفرة» الذين لا يدينون بدين الله الإسلام، وبلادهم «ديار كفر وعناد» كما يقول هو نفسه تحفظا وتقربا إلى القارئ في الباب الأول من المقدمة ذاتها[5]. فقد كان رفاعة يدري جيد المعرفة مدى نصيب مجتمعه من التحفظ والمحافظة، بل ومدى عداوته «للفرنجة» الذين دنسوا في غاراتهم على مصر، لؤلؤة الإسلام، منذ ما لا يزيد على الثلاثين عاما مضت، دنسوا بيوت الله ودخلوا الأزهر الشريف بخيولهم.

ومن هنا كان تحوط الطهطاوي الماهر واتخاذه مختلف أساليب التحفظ في كتابه ليكسب القارئ إلى صفه، وحتى يجعله بعد ذلك يتجرع جرعات قوية من أفكار الجسارة والتجديد لا مثيل لها ولا تقارن بأي جسارة فكرية أخرى في تاريخ الشرق الحديث: فها هو يمدح الأزهر ويمجد في الدين الحنيف ويشير إلى ماضي الإسلام التليد ويستشهد أحيانا بالقرآن الكريم وأحيانا بالحديث الشريف وبالسنة النبوية المكرمة. ويقول «ومن المعلوم أني لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية، على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية»[6]، وذلك من أجل أن يبلغ القارئ في مصر المحروسة هذا الموقف الجسور غاية الجسارة في العام 1834 للميلاد: «ولقد أشهدت الله سبحانه وتعالى على ألا أحيد في جميع ما أقوله، عن طريق الحق، وأن أفشي ما سمح به خاطري من الحكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد (أي فرنسا) وعوائدها، على حسب ما يقتضيه الحال»[7]. ومن جهة أخرى، فإن ذلك المصري الأريب كان يعي أن حاكم الوقت في مصر، وكان محمد علي، يحتاج هو الآخر إلى المراعاة، ومن هنا تحفظات واحتياطات من نوع مشابه.

وعلى أي حال فها هي الواقعة الثابتة: منذ العام 1834 من الميلاد نجد أمامنا مفكرا مصريا، فلاحا من صعيد مصر تعلم في الأزهر، يدعو بلده إلى تقليد النموذج الفرنسي في عبارات صريحة أو ضمنية، ويعلن في إشارات واضحة أو تلميحات مفهومة حبه وتفضيله للحرية والمساواة، ويقول تأكيدا ودفاعا إن «حريتهم» إنما هي «عدلنا» و«إنصافنا» الإسلاميان.

ويقول رفاعة في مقدمة كتابه عن رحلته إن أستاذه الشيخ حسن العطار[8]، وهو الذي ساح في بلادٍ غير مصر ما استطاع، أوصاه بأن «يتنبه إلى ما يقع في هذه السفرة، وإلى ما يراه وما يصادفه من الأمور الغريبة والأشياء العجيبة، وأن يقيده ليكون نافعا في كشف القناع عن محيًّا هذه البقاع»[9]، أي مملكة الفرنسيس. ولكن ربما ما كان لمثل هذه النصيحة أن تجد صدى وتنفيذا لولا حب الاستطلاع الذي يبدو كأنه مغروز غرزا في طبع هذا الفتى الصعيدي، ولولا وعيه بالطابع التاريخي لمهمته مع زملائه في فرنسا حيث أُرسلوا في البعثة الكبرى الأولى (1826) التي بدأ بها محمد علي سياسة الانفتاح على أوروبا، وأخيرا وعلى الأخص لولا الإحساس

المرهف «بالواجب الوطني» و«بالخدمة العامة» وهو إحساس سيستمر طوال الحياة عند هذا المصري الوطني العظيم.

وقد كانت نتيجة هذا كله، وصية الأستاذ المحبوب والوعي التاريخي والحس الوطني، كانت نتيجته كتابا رائعا من كتب الرحلات ليس ككل الكتب. حقا، إنه «يحكي» ما قابله الفتى المصري في الإسكندرية، ولم يكن قد رأى البحر من قبل قط، وعلى الباخرة، وفي مرسيليا وفي باريس وما بينهما، ويخبر قراءه، وسيعدون بالآلاف الكثيرة، عن تاريخ الفرنسيين وحياتهم الأخلاقية والسياسية والعقلية، وعن مآكلهم ومشاربهم، وعن شوارعهم ومنازلهم، وعن نسائهم، وعن مقاهيهم وعن طبعهم ونظافتهم، وعن كل شيء، هذا كله حق، و«تخليص الإبريز»[10] هو من هذه الوجهة حدث ضخم في تاريخ اللغة العربية حيث إنه أول كتاب بالعربية في موضوعه، أو كما يقول الطهطاوي المتواضع الحصيف: «خصوصا أنه من أول الزمن إلى الآن لم يظهر باللغة العربية، على حسب ظني، شيء في تاريخ مدينة باريس إيوان مملكة الفرنسيين، ولا في تعريف أحوالها وأحوال أهلها»[11]، بل إنه في الحق كتاب في التعريف بتاريخ فرنسا المعاصر وبحضارة أوروبا في خطوطها العامة. وعلى رغم ذلك فإن أهمية «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» أو «الإيوان النفيس في مملكة باريس» لا تقوم في هذا، أو لا تقوم فيه في المحل الأول، بل ها هو على ما يبدو لنا مصدر تلك الأهمية:

1 - فهذا الكتاب هو أول كتاب «عصري» في مصر ومن ثم في العالم الإسلامي في الأزمنة الحديثة، وهو عصري ليس فقط بمحتواه بل وكذلك بلغته وأيضا بشكل تأليفه.

2 - هذا الكتاب «العصري» كتبه أزهري قديم، ولكنه أزهري لن يعود إلى حضن الجامعة العتيدة، ليكون الأول في سلسلة ستتصل، وإحدى حلقاتها الكبيرة التالية تتمثل في طه حسين. وهذا في حد ذاته حدث ضخم لأنه بداية تحول مؤلم في جسد الصفوة العلمية في مصر، ولكنه كان لازما وضروريا، وكان علامة من علامات الوقت والأوقات التالية: فقادة مصر في ميدان الفكر والاجتماع لن يَخرجوا بعدَ رفاعة من صفوف الأزهريين العاملين فيه، وسيأخذ هؤلاء الأزهريون على التقوقع على أنفسهم، لمدة تزيد على المائة عام، حتى لا يبقى لهم إلا مهمة دفاعية محضة، عن قيم التراث في أحيان قليلة وعن أنفسهم وعن طرائقهم الجامدة في معظم الأحيان،

ولكنهم سيتلقون الضربة تلو الضربة، بإنشاء دار العلوم ثم بثورة الشيخ محمد عبده عليهم (وإن كان سيموت صريع محاولته تغيير الأزهر الذي كان يحبه)، ثم بخروج طه حسين، ثم بكتاب الشيخ علي عبد الرزاق «الإسلام وأصول الحكم»، الذي سيفشلون في إدانته. كل هذا بدأ بخروج الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي من الأزهر لكي لا يعود إليه مرة أخرى، وما كان أيسر هذا عليه لو شاء، ولكنه، كما تظهر الوقائع، لم يشأ؛ لأن حكم الوقت كان يَسْمو بالدولة العصرية وبالمدرسة العصرية وبالفكر العصري، وهذا نفسه هو الذي دفع بمحمد علي إلى الازورار عن الأزهر وإنشاء المدارس الحديثة لتخرج أفهاما حديثة، وهو ما كان يحتاج إليه وتحتاج مصر إليه ولاتزال.

3 - هذا المصري، الأزهري سابقا، يتكلم، كما أشرنا، بلهجة إعجاب شديد وموافقة حارة في كثير من الحالات عن الفرنسيين، أعداء الإسلام التقليديين، هم وغيرهم من الإفرنج والكفار. وهنا أيضا نجد كتابنا حدثا ضخما في تاريخ التأليف العربي.

4 - بل إن «تخليص الإبريز» يدعو دعوة ملحة إلى تقليد هؤلاء الفرنجة، وأساسه مبدأ عقلي وليس شيئا آخر: «فالحق أحق أن يتبع» والضمني هنا هو «حتى لو كان آتيا من الآخر»[12].

5 - وهو يدعو قراءه إلى تغيير ظروف حياة المجتمع المصري من أجل الترقي والتمدن: «لعمر الله إنني مدة إقامتي بهذه البلاد (فرنسا) في حسرة على تمتعها بذلك (العلوم البرانية والفنون والصنائع) وخلو ممالك الإسلام منه»[13]، «كما أن البلاد الإسلامية قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها، وفي العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكمية بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه وجلب ما تجهل صنعه»[14]. «وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا الكتاب مقبولا لدى صاحب السعادة ولي النعم، معدن الفضل والكرم، وأن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب وعجم»[15].

6 - وبعد كل هذا، فإن «رحلة» الطهطاوي (ونقصد كتابه عنها) هي أول الأصوات التي تتحدث إلى المصريين وإلى جميع المسلمين «من الداخل»، أي على لسان واحد «منهم»، وليس على لسان «غريب» عنهم يأتيهم «من الخارج»، كما كان حال بونابرت مثلا ومنشوراته المتعددة. وقد أعلن هذا الصوت نهاية حصار

الظلام على مصر، نهاية عصور العزلة، ليس فقط من الوجهة العقلية والصناعية ووجهة الطرائق الفنية (التكنولوجية)، بل وكذلك من الوجهة الإنسانية، وسيكون الطهطاوي بكتابه هذا داعية متحمسا للاتصال مع الإفرنج، الذين قويت شوكتهم ببراعتهم وتدبيرهم[16]. وهو يشيد بالوالي، محمد علي، الذي دعا الإفرنج إلى مصر وأذهب المصريين إلى أوروبا، وهو «إنما يفعل ذلك لإنسانيتهم وعلومهم، لا لكونهم نصارى، فالحاجة دعت إليه»[17]. ولما كانت «الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو في بلاد الشرك»، لهذا «فحيثما أمن الإنسان على دينه فلا ضرر في السفر، خصوصا لمصلحة مثل هذه المصلحة»[18]. أخيرا فأنا نظرت بعين الحقيقة، رأيت سائر هذه العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئا فهو مفتقر إلى من أتقن ذلك الشيء، وكلما تكبر الإنسان عن تعلمه شيئا مات بحسرته[19].

7 - ولكن ربما كانت أعظم مساهمات هذا الكتاب الفريد أنه الأول في تاريخ التأليف العربي الحديث الذي سيدعو المسلمين (وقد ترجم الكتاب إلى التركية وعرفه بالعربية قراء خارج مصر، ومنهم خير الدين التونسي مثلا وغيره) إلى عالم جديد من الأفكار السياسية والاجتماعية، أفكار سيعرضها كتاب رفاعة في العام 1834 لأول مرة على نحو مسهب مقنع، وستكون بذورا قوية في أرض كانت معدة بالفعل لاستنباتها، منذ الحملة الفرنسية بل وقبيلها، وخمائر لأفكار أخرى وأعمال ستظل تتكاثر وتتسع اتساع الدائرة المنفتحة، حتى تبلغ ما شاءت لها الحركة والعوامل المساعدة أو المعارضة أن تبلغ. أو قل إن هذه الأفكار الجديدة جاءت لتكون مواضع ارتكاز ووسائل تبلور لوعي جديد، كان قد ظهر إلى الوجود من قبل بالفعل ولكنه كان يبحث عن جدار يتعلق به، فكان هذا هو ما جاء به رفاعة.

هذه الأفكار الجديدة هي أفكار الثورة الفرنسية (1789) كما عدَّلها دستور 1818 الذي صدر في عهد الملك لويس الثامن عشر وكما انتقتها وأكدتها ثورة 1830 في فرنسا، وهي التي انتهت باعتلاء الملك لويس فيليب[20] عرش المملكة، والتي رأى أحداثها رأي العين فتانا النابه المنتبه. وقد عرضها «تخليص الإبريز» على الخصوص في الفصل الذي خصصه بعنوان «في تدبير الدولة الفرنسية»، وهو الثالث من المقالة الثالثة، وفي الفصول التي تكون مجمل المقالة الخامسة وموضوعها: «في ذكر ما وقع

من الفتنة في فرنسا وعزل الملك قبل رجوعنا إلى مصر، وإنما ذكرنا هذه المقالة لأنها تعد عند الفرنساوية من أطيب أزمانهم وأشهرها، بل ربما كانت عندهم تاريخا يؤرخ منه»، وتتكون من فصول ستة[21] موضوعاتها على التوالي:

1 - «في ذكر مقدمة يتوقف عليها إدراك علة خروج الفرنساوية عن طاعة ملكهم».

2 - «في ذكر التغيرات التي حصلت، وما ترتب عليها من الفتنة».

3 - «كيف كان يصنع الملك في هذه المدة وفيما جرى بعد ذلك..».

4 - «فيما انحط عليه رأي أهل المشورة، وفيما ترتب على هذه الفتنة من توليته الدوق درليان ملك الفرنساوية».

5 - «فيما حصل للوزراء الذين وضعوا خطوط أيديهم على الأوامر السلطانية التي كانت السبب في زوال مملكة الملك الأول الذي فعل فعلته وفي العواقب لم ينظر، وطمع بما لم يظفر».

6 - «فيما كان بعد الفتنة في سخرية الفرنساوية على شارل العاشر، وفي عدم اكتفاء الفرنساوية بذلك».

أما رؤوس الموضوعات التي يحتويها الفصل الثالث المذكور من المقالة الثالثة، وهو الأهم بما لا يقارن، فهي بعد مقدمة: «الكلام على حق الفرنساوية المنصوب لهم»، «كيفية تدبير المملكة الفرنساوية»، «ديوان رسل العمالات الذين هم وكلاء الرعية»، «الوزراء»، «طائفة القضاة»، «حقوق الناس» التي يضمنها الديوان[22].

والسؤال الذي لا يملك القارئ المنتبه «للتخليص» إلا أن يضعه هو التالي: هل كان ضروريا في «رحلة» مثل هذه أن يتحدث مؤلفها عن السياسة الفرنسية وتطور نظمها الدستورية، وفي اتساع مثل هذا الاتساع؟ والحق أن فعلا مثل هذا يدل على جسارة الطهطاوي العظيمة، أو قد يدل، وللقارئ أن يختار، على عظيم براءته. ومن المحتمل أن تكون الصفحات المخصصة «لتدبير الدولة الفرنسية»، ويقصد من ذلك نظمها الدستورية، قد كتبها شيخنا في باريس ذاتها قبل عودته، وأن تكون المقالة الخامسة التي تناولت «عصيان» الفرنسيين في 1830 قد أضيفت إلى الخطة الأصلية للكتاب، وأن تكون كُتبت، على الأقل في صورتها النهائية، في القاهرة بعد عودة المؤلف.

فما الذي جعل رفاعة يستمر، حتى بعد عودته، في تناول المسائل السياسية الحارقة، ومنها الحديث تفصيلا عن ثورة الشعب، وذلك في كتاب يطبع وينشر في مصر في العام 1834؟ ربما كان السبب أن الطهطاوي كان يعتبر أن «المقصد» من «رحلته» هو أن يتحدث عما «رآه من الغرائب في الطريق، أو مدة الإقامة في هذه المدينة العامرة (أي باريس) بجميع العلوم الحكمية والفنون والعدل العجيب والإنصاف الغريب[23]، لهذا فإنه سيذكر «جميع ما شهدناه، وبلغنا خبره من أحوال باريس[24]، وهذا هو «الغرض الأصلي من وضعنا هذه الرحلة»[25]. ولكن ربما كان هناك ما هو أهم من تقديم ذلك.

فلعل «جسارة» الطهطاوي الحصيف قد وجدت سابقة مهمة تَأَيَّد بها عزم الفتى المقدام على معالجة النظم السياسية الفرنسية وتطوراتها الدامية، وهي سابقة يستطيع بالاعتماد عليها أن يتلافى غضب الوالي إن كان ذلك سيحدث: ذلك أن المسيو جومار، وهو الذي اختاره محمد علي نفسه مديرا للبعثة المدرسية المصرية في باريس، والذي كان من أعضاء «الأنسطيطيوت»؛ وهو المعهد العلمي الملحق بالأكاديمية الفرنسية، كان قد كتب «روزنامة»، أي كتابا سنويا، لاستعمال العام 1244 هـ (1827 م) ويشتمل على «جملة فروع من علم توفير المصاريف (لا شك يقصد الاقتصاد) وسياسة الدولة، وعلى تنبيهات على علم أحوال الممالك والدول، وعلى سبب ثروتها وغنى أهلها... وعلى الإدارة الملكية، وعلى الأصول العامة المستعملة أساسا لسياسات الإفرنج، وهي الحقوق العقلية والحقوق القانونية والحقوق البشرية...[26].

ولكن هذه السابقة لم تكن إلا وسيلة تشجيع فقط؛ لأن قصد الفتى المصري كان واضحا حتى أمام الفرنسي كوسين دي برسوال الذي يقول عن كتاب رفاعة: «ولما رأى [أي رفاعة] أن وطنه أدنى من بلاد أوروبا في العلوم البشرية والفنون النافعة أظهر التأسف على ذلك، وأراد أن يوقظ بكتابه أهل الإسلام، ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة، ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الإفرنجي والترقي في صناعة المعاش. وما تكلم عليه من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها، أراد أن يذكر به لأهالي بلده أنه ينبغي لهم تقليد ذلك»[27].

Withe

2

الحرية في «تخليص الإبريز»

والآن: ما الفكرة السياسية المركزية في «تخليص الإبريز»؟ إنها من غير أدنى شك فكرة الحرية. وقد كان من السهل ترجمة **liberté** الفرنسية بالعربية «حرية» ولكن إيصال محتوى الكلمة الفرنسية إلى القارئ بالعربية كان أصعب وأصعب؛ لأن كلمة «حرية» في العربية كانت لا تعني بذاتها ما تعنيه **liberté** بالفرنسية، كما أن «الحرية» في مصطلح ما قبل عصر الطهطاوي لم تكن تحوي على الأخص الشحنة المتفجرة للكلمة الفرنسية. بل إنك تستطيع أن تقول في اطمئنان إن النظرية السياسية الإسلامية، وخاصة فيما استقرت عليه عند «مفكري» الدولة العثمانية، لم تترك مكانا لمفهوم «الحرية»، أما الكلمة ذاتها فلم تكن تعني أكثر من الضد القانوني لوضع العبودية؛ أي «الرق»، كما نرى عند الماوردي مثلا.

«الحق أن أهمية هذا النص لا تقوم فقط في أنه شاهد على أن الحرية من عناصر التراث الإسلامي، بل وكذلك لأنه يعطي لكلمة «الحرية» معنى قويا؛ هو الحق في الكرامة الإنسانية وفي المساواة»

فماذا سيفعل الطهطاوي الأريب؟ كان عليه أن يجد وسيطا بين الكلمة الفرنسية والكلمة العربية، وقد وجده في التعبير الإسلامي الصرف؛ تعبير «العدل والإنصاف»، فكان أن عرف «الحرية» الفرنسية «بالعدل والإنصاف» الإسلاميين. هذه النقلة لم تسمح فقط بتقريب مضمون الكلمة الإفرنجية إلى عقول قرائه قدر الاستطاعة، بجعلهم يحسون بنبض المفهوم بدل الاكتفاء بترجمة الكلمة بكلمة أخرى مقابلة لها حرفيا؛ بل إنها كذلك بأن يدفع رفاعة عن نفسه مقدما كل اتهام ممكن بالزيغ والضلال أو بأنه يستورد الأفكار المضلة من بلاد الكفر والعناد.

على هذا الضوء وحده نفهم تركيب الإطار الذي وضع فيه الطهطاوي تعريفه للحرية وهو بسبيل الحديث عن مواد الدستور الفرنسي للعام 1818: قوله في المادة الأولى: «سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة»، معناه سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون حتى إن الدعوة الشرعية تقام على الملك. وينفذ عليه الحكم كغيره. فانظر إلى هذه المادة الأولى؛ فإنها لها تسلُّط عظيم على إقامة العدل، وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم؛ نظرا إلى إجراء الأحكام. ولقد كادت هذه القضية تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وتقدمهم في الآداب الحضرية.

وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه، هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف؛ وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان بل القوانين هي المحكَّمة والمعتبرة، فهذه البلاد حرية بقول الشاعر:

وقد ملأ العدل أقطارها وفيها توالى الصفا والوفا(1)

فالقارئ يرى كيف أنه قدم الحديث عن العدل أولا، ثم يأتي بعد ذلك بالتسوية بين الحرية عندهم والعدل والإنصاف عندنا. والحق أن هذا التمهيد سبقه تمهيد آخر في بداية الفصل نفسه المخصص «في تدبير الدولة الفرنسية»؛ ففيها أيضا يذكر العدل والإنصاف وهو بسبيل الحديث عن الدستور الفرنسي أو كما ترجمه حرفيا

«الشرطة»: «والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة. ومعناها في اللغة اللاتينية ورقة، ثم تُسومِح فيها فأطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة، فلنذكره لك وإن كان أغلب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقاد الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا، والعدل أساس العمران»[2].

ففي هذا النص لا تظهر كلمة «الحرية»، بل يأتي أول ظهورها في هذا الفصل، بل في الكتاب كله، عند ذكر نصوص الدستور الفرنسي، وفي مادته الرابعة التي في منصوصها: «ذات كل واحد منهم [من الفرنساوية] يستقل بها، ويضمن له حريتها، فلا يتعرض له إنسان إلا ببعض حقوق مذكورة في الشريعة، وبالصورة المعينة التي يطلبه بها الحاكم»[3].

وهكذا، فإن الطهطاوي يأتي أولا على ذكر العدل والإنصاف في الإسلام (ص 73)، ثم يذكر الكلمة في المادة الرابعة من دستور 1818 (ص 74)، ثم يجمع المفهوم الإسلامي والكلمة الفرنسية في تعريفه للحرية عندهم بالعدل والإنصاف عندنا (في ص 80).

والحق أن هذا الإطار المتدرج يمثل أوضح تمثيل اتجاها عاما عند الطهطاوي، الذي لا يريد أن يصطدم قارئه على الفور بما لا يعرف ولم يتعود، وهو كذلك دليل قوي على أن جهد رفاعة يتعدى محض «الإخبار» بكثير، أو محض «الترجمة» لنصوص مهما تكن أهميتها. فما شاهدناه في هذه السطور هو جهد أصيل في الفهم ومحاولة حقة للتأمل الجديد وللتجديد في الفكر، وهو لا يفعل كل هذا من حيث هو فرد بل من حيث هو عضو في جماعة، تلك هي «وطنه» المصري[4].

ويمكن أن نتصور أن مواد الدستور الفرنسي التي ترجمها في فصل «تدبير الدولة الفرنسية» كانت اكتشافا ثوريا في عين القارئ بالعربية وقت صدور الكتاب، ولكن ربما ما كان أكثر ثورية هي تعليقات الطهطاوي على تلك المواد. ومصدر الثورية هنا وهناك هو أن القارئ المصري في العام 1834 كان يعيش في إطار «دولة» لا يكاد يمكن التمييز بينها وبين «شخص» حاكمها وكان محمد علي في آن واحد المالك الوحيد للأراضي والممول الوحيد للصناعات والتاجر الوحيد، ولا شك في أن القارئ

المصري أدرك بالمقارنة مع سلطات الملك الفرنسي، أن والي مصر كان كذلك المشرع الوحيد والحاصل بمفرده على كل السلطة.

ويبدأ فصل «في تدبير الدولة الفرنسية» بتعريف باريس وبالتعريف بالأسرة الملكية الحاكمة، ثم يحدد سلطة مجلس البرلمان: «شمبر دو بير» أي أهل المشورة الأولى، و«ديوان رسل العمالات» وغيرهما من الدواوين والوزارات. أما العبرة من هذا كله فها هي: «من ذلك يتضح لك أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وأن السياسة الفرنساوية هي قانون مقيد بحيث إن الحاكم هو الملك، بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين، وأن ديوان البير يمانع عن الملك، وديوان رسل العمالات يحامي عن الرعية.

والقانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن ويتخذونه أساسا لسياستهم هو القانون الذي ألَّفه لهم ملكهم المسمى لويز الثامن عشر بضم اللام وكسر الواو. ومازال متَّبعا عندهم، ومُرْضِيًا لهم، وفيه أمور لا يُنكِر ذوو العقول أنها من باب العدل».

وفي هذه العبارة الأخيرة العبرة المطلوبة والفائدة الكبرى: فالعدل أساس، والمرجع هو العقل لا الهوى، وعند الفرنجة أشياء يقبلها ذوو العقول، فَلِمَ لا نأخذ بها؟ هكذا سيكون كلام القارئ لرفاعة مع نفسه. بعبارة أخرى: إن ما في هذا النص الرائد ليس فقط دفاعا عن دستور الفرنساوية للعام 1818، بل، وهو أهم بكثير، عرض مجمل لنظام في الحكم لا يقوم إلا على العقل، نظام يرعى مصالح الرعية لأنه يقيد تصرف الملك. ولا يمكن أن نشك في أن الطهطاوي الذكي كان واعيا أن هذا الذي يتحدث عنه، وهذه الطريقة التي يتحدث بها عنه؛ أن هذا وذاك شيء «ثوري» بالقياس إلى أفكار أهل العصر السياسية، التي صنعتها وسهرت عليها مئات السنين من الاستبداد السياسي والأيديولوجي تعاون خلالها الحاكم مع الكاتب، أو اشتغل هذا لذاك، من أجل محو كل إمكان لمشاركة فعلية من «الرعية» في شؤون الراعي، التي هي لا شيء غير شؤونهم. وها هو ذا مصري يتحدث عن أن «الملك ليس مطلق التصرف»!

وربما كانت خطوة الطهطاوي التالية أخطر بكثير وأكثر جدة. ففي النص الذي ذكرناه من قبل[5] والمتضمن تعريف «الشرطة»؛ أي الدستور، هجوم ينبغي أن يدرك قارئنا مدى عنفه على عادات أهل العصر العقلية، فربما كنا هنا أمام

أول كتاب في دار الإسلام رضي بأشياء «ليست في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله»[6]. ثورة فريدة وانقلاب لا سابق له! والأساس؟ الأساس هو البحث عن العدل والإنصاف. والوسيلة؟ هي وسيلة العقل ونوره، وليس شيئا آخر. وبرغم أن كلمة «العقل» لا تذكر في هذه السطور التي نعنيها (من «والكتاب المذكور..» إلى «والعدل أساس العمران») فإنه «في الجو»؛ فبعد ذكره في آخر الفقرة السابقة على نصنا «وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل»، يقول الشيخ الرئيس الجديد: «ولنذكر هنا نبذة مما قاله فيه؛ أي في العدل، العلماء والحكماء أو في هذه[7]، وما الحكماء؟ هم الفلاسفة».

وإذا راجع القارئ النص الذي نحن بسبيل الحديث عنه[8] فإنه سيدرك أن الطهطاوي كان يعي كل الوعي أن ما يخبر عنه وما يوافق عليه هو نفسه قد يصدم حساسية قرائه الدينية. ولكن ماذا فعل رفاعة الماهر؟ إنه لا يتراجع، بل يندفع إلى قضايا جعل التراث منها أشياء شبه مقدسة، ويقلبها رأسا على عقب، وكل ذلك في براءة مصطنعة (كما نعتقد) أو حقيقية، ويقول: نعم هناك أشياء لا توجد في الشريعة الإسلامية، ولكن العقل لا ينكرها بل يقبلها، فَلِمَ لا نقبلها نحن أيضا؟

وإذا كان هناك دليل على «دهاء» الطهطاوي، فهو أنه هنا يجمع في هذه السطور نفسها بين التحفظ والاحتياط من جهة، وبين الموافقة والتشجيع من جهة أخرى. ولكن الأساس يبقى دائما أساسا عقليا: فمعيار الحكم هو العدل، وأما باب الخروج الممكن والذي لا يذكره النص، فهو أن الشريعة لا يمكن أن تقبل الظلم. ولكن أساس المعيار الجديد، أي أساس العدل، سيكون علمانيا: «العدل أساس العمران»، وسيلاحظ القارئ أن هذه القضية كانت مقبولة في الثقافة الإسلامية، فلها من هذه الجهة إذن مسحة إن لم تكن دينية، فهي على الأقل «تقليدية»؛ ولكنها في قلبها قضية علمانية.

ودليل آخر على تفضيله الهجوم على التراجع، أنه يذكر تأييدا لكلامه، هو ليس آيات، أو أحاديث، بل هو أقوال قالها «العلماء والحكماء». ولكَمْ كان هذا جديدا وتجديدا، في وقت كان فيه المنطق البريء نفسه متهما في الأزهر بأنه زيغ عن الشريعة وضلال، وكان القول بأن «من تمنطق فقد تزندق» يؤخذ وكأنه مقدس.

وهكذا تجتمع في فقرتين من صفحة واحدة من صفحات «تخليص الإبريز» سمات هن سمات جوهرية من عمل الطهطاوي كما بدأ في هذا الكتاب العجيب وكما سيكون في آخر ما كتب قبيل وفاته بشهور: دعوة للمصري وللمسلم بعامة إلى النظر بعين مفتوحة إلى «الآخر»، والآخر هنا هو حضارة الغرب، ودعوة إلى الإعجاب بجدير الإعجاب عنده، حتى لو كان هذا «الآخر» هو الكافر المعاند، والإشارة بألطف الطرق وأقلها إيلاما إلى نظم جديدة للحكم وللتنظيم الاجتماعي، تقوم، ليس على التراث المبجل، بل على العقل وعلى العقل وحده. وبهذا يكون رفاعة رافع الطهطاوي أول المفكرين المصريين العلمانيين في العصر الحديث.

وقد سبق أن أشرنا إلى «ثورية» مواد الدستور الفرنسي في عين القارئ المصري لرفاعة، فإذا كانت هذه المواد لا تثير عجبا في نظر القارئ الفرنسي أو الإنجليزي، فإنها كانت عجبا أي عجب في نظر صاحبنا المصري الذي لم يكن يطرأ على خياله الممعن في التحليق أنه يحق له المشاركة في إدارة بلاده؛ لأنها كانت «أرض السلطان»، أو التطلع إلى وظيفة من وظائفها العليا؛ فهي مقصورة على «الأتراك». وعلى هذا الضوء نفهم مدى جدة أحكام الشرطة الفرنسية ومدى الانقلاب الذي كان يمكن أن تحدثه قراءتها في نفوس المصريين، وهي التي تضع في مادتها الأولى مبدأ المساواة بين المواطنين، وتنص على أن «كل واحد منهم متأهل لأخذ أي منصب كان وأي رتبة كانت[9]، وتؤكد حقوق الأفراد وحريتهم في إطار القانون[10]، إلى غير ذلك من البدع العجيبة.

ويتحدث الدستور الفرنسي عن ستة أمور: «حق الفرنساوية المنصوب لهم»، «كيفية تدبير المملكة»، «ديوان رسل العمالات الذين هم وكلاء الرعية»، «الوزراء»، «طائفة القضاة»، «حقوق الناس التي يضمنها الديوان»[11]. بعد الإتيان بنصوص المواد الأربع والسبعين، يعلق رفاعة على أهمها[12].

وقد أشرنا إلى ترتيب ظهور مفهوم الحرية، وأثبتنا النص الذي يعرفها بأنها «عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف».

ولكن الطريف حقا هو أن الطهطاوي هنا يضع مياها جديدة في تلك الكأس القديمة. فما معنى «العدل والإنصاف» وهو التعبير الذي لاكته الألسن حتى أصبح مع المماليك والعثمانيين كالخرقة المهلهلة لا تفيد ولا تغني من ظلم؟ يقول

الطهطاوي في معناه الجديد: «وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكَّمة والمعتبرة»[13]. وبهذا النص يصبح رفاعة رافع الطهطاوي أول من تحدث في العصر الحديث باللغة العربية عن «سيادة القانون»، ويكون تصوره للحرية تصورا قانونيا في المحل الأول وسياسيا في المحل الثاني؛ لأن هذه الحرية تخص سيادة القانون في إطار العلاقة بين الحاكم و«الإنسان» (ولاحظ أن رفاعة يستخدم هذه الكلمة وما كان أيسر عليه بحكم التعود أن يسرع إلى لفظ «المحكوم»).

ويتأكد تفسيرنا هذا بالتعليق الذي يضيفه رفاعة بصدد المادة التاسعة، وهي التي تنص على: «سائر الأملاك والأراضي حرم؛ فلا يتعدى أحد على ملك آخر»[14]. فيقول هو: «وأما المادة التاسعة، فإنها عين العدل والإنصاف، وهي واجبة لضبط جور الأقوياء على الضعاف»[15]، فهنا أيضا يكون مركزُ «العدل والإنصاف» هو سيادة القانون. وما هذه المادة في الواقع إلا قاعدة «حرية الملكية» وحرية التصرف فيها. وليس على القارئ إلا أن يتذكر أن فلاحي مصر لن يعرفوا نظام ملكية أراضيهم ولن يمكن لهم التصرف فيها بالبيع أو التوريث إلا بعد ما يقرب من أربعين عاما من تاريخ صدور كتاب رفاعة.

وقد رأينا مما سبق كيف اتحدت فكرة العدل بفكرة الحرية اتحادا وثيقا في فكر رفاعة وتعبيره. وهناك فكرة ثالثة ارتبطت بهما هي الأخرى ومرت علينا كذلك، وهي فكرة منع الظلم أو «ضبط الجور». ومن الواضح أن الطهطاوي رأى في الظلم كل اعتداء على القوانين (القوانين العادلة بالطبع)؛ فيكون منع الظلم وإتيان العدل والتصرف بالحرية مفاهيم متداخلة لا يقوم تاليها من دون سابقها.

وهو يعود إلى مفهوم الظلم في نهاية تعليقه على مواد الدستور الفرنسي، وذلك بصدد دور المجلس الممثل للشعب، وهو «ديوان رسل العمالات» ويقول عن أعضائه: «وهم وكلاء الرعية والمحامون عنهم حتى لا تُظْلَمَ من أحد. وحيثما كانت رسل العمالات قائمة مقام الرعية ومتكلمة على لسانها كانت الرعية كأنها حاكمة نفسها، وعلى كل حال فهي مانعة للظلم بنفسها، وهى آمنة منه بالكلية»[16].

وهنا أيضا، كما في كل صفحة على التقريب تجد من رفاعة الشيء الجديد على الثقافة القائمة وقت كتابة كتابه: فقد كان المصريون والمسلمون يوكلون أمر إحقاق

الحق وقمع الظلم إما إلى القضاء والقدر وإما إلى ذوق الحاكم وحيائه وإما إلى نزوة من كبير تجعله يرى نور العدل للحظات. أما رفاعة الشوري فإنه ينبه قومه إلى نظام جديد: مانع الظلم عن الشعب هو الشعب نفسه، والحاكم الحقيقي للشعب ينبغي أن يكون الشعب نفسه.

كان هذا عن المفهوم الأول الذي تظهر عليه «الحرية» في «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، وهي تظهر فيه مرتبطة بالعدل والإنصاف وبمعنى يجعلها المظهر الخارجي لمبدأ سيادة القانون. ولكن هناك تصورا ثانيا للحرية لا يلبث أن يظهر، وفي الصفحات الأخيرة من ذات الفصل المخصص لـ«تدبير الدولة الفرنسية»، حين يتحدث رفاعة الطهطاوي عن «خلاصة حقوق الفرنساوية الآن [1834] بعد سنة 1831 من الميلاد وتصليح الشرطة»، وذلك على إثر ثورة 1830 في فرنسا. ففي هذا القسم، الذي يبدو أن رفاعة أضافه من غير شك بعد عودته إلى القاهرة، شأن المقالة الخامسة بأكملها، في هذا القسم تظهر حرية جديدة لم يسمع القوم بها من قبل وستكون هي محور الاهتمام خلال كل التطورات التالية على رفاعة وعلى عصر رفاعة.

يقول رفاعة عن الدستور الجديد: «وقد ضمنت الشريعة [أي القانون] لكل إنسان التمتع بحريته الشخصية»[17]. وهذه، فيما نظن، المرة الأولى في العربية الحديثة التي يظهر فيها تعبير «الحرية الشخصية»، وسيظل مرتبطا في استعماله إلى يومنا هذا بالكلمة التي أطلقها رفاعة، ترجمة عن الفرنسية، ألا وهي كلمة «يتمتع»، وهي بحد ذاتها برنامج كبير. وإذا كان من الصحيح أن هذه الحرية الشخصية لاتزال ينظر إليها في الإطار القانوني. وبالمعنى المقيد لهذا التعبير، حيث يستمر النص قائلا على الفور: «حتى لا يمكن القبض على إنسان إلا في الصورة المذكورة في كتب الأحكام، ومن قبض على إنسان في صورة غير منصوصة في الأحكام يعاقب عقوبة شديدة[18]، «نعم هذا صحيح، ولكن تطور النص بعد ذلك يعطي أبعادا غير متوقعة عند القارئ المصري المسلم الذي تربى على تقاليد الاستبداد والقهر. فما من شك في أن كثيرا من القراء فتحوا أفواههم دهشة وعجبا، وربما أضيف الخوف إلى الدهشة والعجب؛ لأن الحرية قد تخيف، شأنها شأن المخاطرة، إلا من كان حديد القلب، وقد كان رفاعة طالب الرفعة كذلك. فانظر إليه كيف

يضيف على الفور: «ومن الأشياء التي ترتبت على الحرية عند الفرنساوية أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة، ويعاقب من تعرض لعابد في عبادته، ولا يجوز وقف شيء على الكنائس، أو إهداء شيء لها إلا بإذن صريح من الدولة، وكل فرنساوي له أن يبدي رأيه في مادة السياسات، أو في مادة الأديان بشرط ألا يخل بالانتظام المذكور في كتب الأحكام. كل الأملاك على الإطلاق حرم لا تهتك، فلا يُكره إنسان أبدا على إعطاء ملكه إلا لمصلحة عامة، بشرط أخذه قيمته قبل التخلية، والمحكمة هي التي تحكم بذلك[19].

وكم من الحريات في هذه السطور! فإنك واجد أول تعبير في اللغة العربية الحديثة عن «حرية الاعتقاد»، ثم ستجد تعبيرا عن الحرية السياسية وآخر عن حرية الرأي، حتى في الأديان، وستجد أخيرا تعبيرا جديدا عن حرية الملكية. وهكذا يغتني مفهوم الحرية وتتعدد جوانبه، وينطلق من ميدان سلبي، هو رفض الاعتداء على الإنسان، إلى آخر إيجابي، هو الاستمتاع الفعال بإطلاق الرأي في السياسة وبحرية الاعتقاد الديني، ولا تنحصر الحرية في ميدانها المادي، ميدان العلاقات، بين الناس وحقوق التملك، بل تنطلق إلى ميدان سَمِّه إن شئت «بالروحي» أو العقلي، وهو ميدان حرية الاعتقاد وحرية الرأي. وهكذا نكون هنا بإزاء أول تعبير واضح في تاريخ العربية الحديث عن حقوق «الشخص» الإنساني من حيث هو كيان مستقل قائم بذاته. وبهذا يتأكد مكان الطهطاوي كأول مفكر علماني في مصر والعالم الإسلامي الحديث.

وقد سبق لنا أن أثرنا من قبل السؤال الخاص بمكان السياسة في كتاب مثل هذا مخصص للحديث عن إحدى الرحلات، وألمحنا إلى أن قصد الحديث عن السياسة كان جوهريا، ولا يؤيِّد هذا التفسيرَ شيءٌ قدر ما تؤيده المقالة الخامسة في الكتاب التي أضيفت أو أقحمت إقحاما على خطة الكتاب الأصلية، من أجل أن يذكر الطهطاوي لقرائه أحداث «الفتنة» التي قامت في فرنسا في العام 1830 وانتهت بعزل الملك.

وكان المؤلف، كما رأينا للتو، قد أعطى قارئه بالفعل في نهاية الفصل الثالث من المقالة الثالثة خلاصة نتائج تلك الأحداث كما انعكست على «تصليح» الشرطة في 1831، ولكن ها هو يعود مرة أخرى في مقالة أخيرة[20] تحتوي على سبعة فصول

ليقص على القارئ، في تلذذ واضح بمآل ملك الطغيان، ما دار في تلك السنة حتى عزل الملك شارل العاشر جزاء إرادته الافتئات على الحريات.

والحق أنه ليس من قبيل المصادفة، فيما نظن، أننا نجد في هذه المقالة الجديدة المضافة بعد تأمل سنين، أننا نجد تصورا جديدا للحرية يذهب، على المستوى السياسي، أبعد بعيدا مما كان يذهب إليه التصور «القانوني» الأول للحرية. فالحرية كما تعرضها المقالة الخامسة لم تعد مجرد المقابل «للعدل والإنصاف» الإسلاميين، بل تصبح شيئا أخطر من ذلك بكثير، وعلى المستوى السياسي والقومي وليس فقط على مستوى المعاملات بين الأفراد: إنها الآن تعني رفض حكم الاستبداد، وتعني المناداة، في صورتها القصوى، بشيء كان لا شك عجبا في أذن المؤمنين الطائعين الخاضعين لحكم الطغاة وكأنه قضاء وقدر لا سبيل إلى تغييره، ذلك هو «أن يكون الحكم بالكلية للرعية، ولا حاجة إلى ملك أصلا»[21].

ذلك أن رفاعة قسَّم الفرنساوية إلى «فرقتين أصليتين» في ميدان المواقف السياسية: «وهما الملكية والحرية. والمراد بالملكية أتباع الملك القائلون بأنه ينبغي تسليم الأمر لولي الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف الرعية بشيء. والأخرى تميل إلى الحرية بمعنى أنهم يقولون لا ينبغي النظر إلا إلى القوانين فقط، والملك إنما هو منفذ للأحكام طبق ما في القوانين؛ فكأنه عبارة عن آلة.

ولا شك في أن الرأيين متباينان؛ فلذلك لم يكن هناك اتحاد بين أهل فرنسا؛ لفقد الاتفاق في الرأيِ والملكيةُ أكثرُهم من القسوس وأتباعِهم، وأكثرُ الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية. فالفرقة الأولى: تحاول إعانة الملك، والأخرى ضعفه وإعانة الرعية. ومن الفرقة الثانية طائفة عظيمة تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة إلى ملك أصلا ولكن لما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة وجب أن توكل عنها من تختاره منها للحكم، وهذا هو حكم الجمهورية، ويقال للكبار مشايخ وجمهور.

وشريعة الإسلام التي عليها مدار الحكومة الإسلامية مشوبة بالأنواع الثلاثة المذكورة لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها فعلم من هذا أن بعض الفرنساوية يريد المملكة المطلقة، وبعضهم يريد المملكة المقيدة بالعمل بما في القوانين، وبعضهم يريد الجمهورية».

ومن البين لمن يرى أن رفاعة يعارض ضمنا فريق «القسوس وأتباعهم»، ويناصر قضية «أغلب الرعية»، التي هي قضية «الفلاسفة والعلماء والحكماء»، وهم فئة يتحدث عنها الطهطاوي على طول كتابه حديث الإعجاب. وهنا أيضا يتأكد أننا بإزاء أول مفكر علماني مصري حديث.

والسؤال الذي لا بد من وضعه هو: في فريق الحرية، هناك طائفتان، العظمى منهما «تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعية، ولا حاجة إلى ملك أصلا، أي تريد «الجمهورية»، فهل ينحاز رفاعة إلى هذا الفريق الجمهوري؟ وواضح أنه من الصعب علينا أن نكشف عن اختياراته من خلال بضعة سطور، ولكن الذي يجعلنا نميل إلى أنه يفضل طائفة الجمهورية هو وصفه لها بأنها «طائفة عظيمة»، ففي هذا اللفظ وحده تمجيد لها، وإن كان يمكن لرفاعة أن يدافع ضد من قد يهاجمه من أعوان الوالي بأنه يقصد فقط أنها طائفة كبيرة العدد.

ولكن هناك دليلا ثانيا على ميله هذا، ولعله أن يكون أقوى؛ فبعد سطور قليلة يضيف: «وشريعة الإسلام التي عليها مدار الحكومة الإسلامية مشوبة بالأنواع الثلاثة[22]، ويقصد بالثلاثة: أنصار «تسليم الأمر لولي الأمر» أي الحكم المطلق (وكان هذا حال محمد علي في مصر)، وأنصار الحرية، الذين يقولون إن الملك آلة أو وسيلة فقط والمهم هو النظر إلى القوانين، ثم أخيرا الفريق الثاني من أنصار الحرية يرفضون وجود الملك بالكلية. ففي هذا السطر يبرر رفاعة الطهطاوي الإمكان الثالث نفسه، وذلك بأن له في الشريعة الإسلامية أصلا.

وهكذا نشاهد لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث محاولة لإعادة تفسير الشريعة بحيث يظهر أنها تقبل عزل الملك وإقامة الجمهوريات. وهذا هو الشكل الأقصى من أشكال مذهب الحرية[23]، والذي يمثل اليسار السياسي، بينما حزب الحرية القابل للملكية سيمثل الوسط، وأما حزب الملكية القائل بألا يُعارَض الملك في أمر الحكم من طرف الرعية بشيء، فإنه سيكون حزب اليمين. وهذا نفسه هو ما يقصده الطهطاوي حين نتحدث عن هذه الأحزاب الثلاثة ويقول: «فعلم من هذا أن بعض الفرنساوية يريد المملكة المطلقة، وبعضهم يريد المملكة المقيدة بالعمل بما في القوانين، وبعضهم يريد الجمهورية»[24].

وطريقة العرض الطهطاوية هنا تتبع الشكل نفسه الذي رأيناه مطبقا من قبل في تعريف الحرية: فالذي يأتي أولا هو وضع الفكرة ثم يتبع ذلك بالإشارة إلى

نظم أو مفاهيم إسلامية مقابلة لها، بعد أن تكون هذه النظم أو المفاهيم قد أُعيد تقويمها أو أُعيد تفسيرها، حتى لو كان ذلك ضمنيا.

ونرى من كل هذا أن الطهطاوي رأى الحرية مركزا للنظام السياسي الفرنسي وأنها هي «مقصد رعية الفرنساوية»[25]، كما أن السبب المباشر لعزل شارل العاشر هو الدفاع عنها، حيث حاول هذا الملك أن يضع نهاية لحرية التعبير ولحرية الصحافة بوجه أخص. يقول رفاعة: «قد سبق من القوانين السالفة في الكلام على حقوق الفرنساوية في المادة الثامنة أنه لا يمنع إنسان في فرنسا من أن يظهر رأيه ويكتبه ويطبعه بشرط ألا يضر ما في القوانين، فإن أضر به أُزيل. فلما كانت سنة 1830 وإذ بالملك قد أظهر عدة أوامر منها النهي عن أن يظهر الإنسان رأيه وأن يكتبه أو يطبعه بشروط معينة، خصوصا للكازيطات اليومية، فإنه لا بد في طبعها من أن يطلع عليها أحد من طرف الدولة، فلا يظهر منها إلا ما يريد إظهاره برغم أن ذلك ليس حق الملك وحده، فكان لا يمكنه عمله إلا بقانون. والقانون لا يصنع إلا باجتماع آراء ثلاثة: رأي الملك ورأي أهل ديواني المشورة، يعني ديوان البير وديوان رسل العمالات. فصنع وحده ما لا ينفذ إلا إذا كان صنعه مع غيره. وهذا كله على خلاف القوانين». وبعد أن يسرد رفاعة الطهطاوي ما حدث من إجراءات أخرى قام بها الملك وردود أفعاله عند المناصرين «لمذهب الحرية»، يقول: «فعاد عليه ما فعله بنقيض مراده، وبنظير ما نواه لأضداده، فلو أنعم في إعطاء الحُرِّيّة، لأمة بهذه الصفة حَرِيّة، لما وقع في مثل هذه الحيرة، ونزل عن كرسيه في هذه المحنة الأخيرة، لاسيما وقد عهد الفرنساوية بصفة الحرية وألفوها، واعتادوا عليها، وصارت عندهم من الصفات النفيسة[26].

ويبين وصف الطهطاوي لأحداث تلك الفتنة أن الحرية مرتبطة بالدستور، وأن بقاء الحرية رهن باحترام «الشرطة»، وانظر إليه وهو ينقل إلى القارئ صياح الفرنساوية: «السلاح! السلاح! أدام الله الشرطة، وقطع دابر الملك!»[27]. وتبين طريقة هذا الوصف أن الفتى المصري يقف في صف الثائرين وأنه يُدين الملك. فعندما «أخذت الرعية الأسلحة من السيوفية بشراء أو غصب، وأغلب العملة والصنائعية، خصوصا الطباعين، هجموا على القرقولات وخانات العساكر، وأخذوا منها السلاح والبارود، وقتلوا من فيها من العساكر، وخلع الناس شعار الملك من الحوانيت

والمحال العامة... وكسروا قناديل الحارات، وقلعوا بلاط المدينة، وجمعوه في السكك المطروقة، حتى يتعذر مشي الفرسان عليه»[28]، نقول عندما حدث ذلك، وقد رآه رفاعة الطهطاوي رأي العين في باريس، «أمر [الملك] بجعل المدينة محاصرة حكما وجعل قائد المعسكر أميرا من أعداء الفرنساوية مشهورا عندهم بالخيانة لمذهب الحرية، برغم أن هذا خلاف الكياسة والسياسة والرياسة، فقد دلهم هذا على أن الملك ليس جليل الرأي، فإنه لو كان كذلك لأظهر أمارات العفو والسماح؛ فإن عفو الملك أبقى للملك، ولما ولَّى على عساكره - إلا جماعة عقلاء - أحبابا له وللرعية غير مبغوضين ولا أعداء، ولكن أراد هلاك رعاياه حيث نزلهم بمنزلة أعدائه».

وقد كان هدف رفاعة من كل هذه الأوصاف أن يخرج القارئ بالعبرة الكبرى التي كان قد سبق أن أثبتها في فصل «تدبير الدولة الفرنسية»، ألا وهي أن «الملك ليس مطلق التصرف»[29]. وقد كانت نهاية أحداث العصيان ضد الملك شارل العاشر هي إعادة احترام الشرطة، وتعديلها، والعودة إلى نظام احترام القوانين. فيقول قسم الملك الجديد، «لويز فيليب»: «أشهد الله سبحانه وتعالى على أني أحفظ مع الأمانة الشرطة المتضمنة لقوانين المملكة مع ما اشتملت عليه من الإصلاح الجديد المذكور في الخلاصة، وعلى أني لا أحكم إلا بالقوانين المسطورة وعلى طريقها، وأن أعطي كل ذي حق حقه بما هو ثابت في القوانين، وأن أعمل دائما وفق ما تقتضيه مصلحة الرعية الفرنساوية وسعادتها وفخرها».

أشرنا من قبل إلى ملاحظة الطهطاوي، وهي تتكرر عنده، أن الفرنساوية يُحِلّون الحرية مكانا عليًّا، وأنها أصبحت لهم عادة، وأنهم بها حَرِيُّون. وهذا الأمر كان عنده ذا أهمية مركزية، حتى إنه يعود إليه مرة أخيرة في «الخاتمة»، وهنا أيضا، على ما يبدو لنا، لكي يؤكد أهمية الحرية، ولكي يقربها إلى قبول قرائه، والوسيلة هنا أيضا العثور على وسيط. يقول: «لم يبق علينا.. إلا ذكر خلاصة هذه الرحلة، وما دققت فيه النظر وأمعنت فيه الفكر، فأقول: ظهر لي بعد التأمل في آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية، أنهم أقرب شبها بالعرب منهم للترك، ولغيرهم من الأجناس، وأقوى مظنة القرب بأمور، كالعرض والحرية والافتخار. ويسمون العرض شرفا، ويقسمون به عند المهمات... إلخ[30]. فالوسيط هنا هو حب العرب العرباء للحرية، وللقارئ الذي تعود ألا يفعل شيئا إلا تقليدا أن يأخذ من هذا ما فيه من

عوامل التحبيذ والتشجيع:

«وأما الحرية التي تتطلبها الإفرنج دائما، فكانت من طباع العرب في قديم الزمان، كما تنطق به المفاخرة التي وقعت بين النعمان بن المنذر ملك العرب وكسرى ملك الفرس... »[31].

ولا يقتصر الطهطاوي على إجمال سريع، بل يفصل القول في هذه الصفات الثلاث: العرض والحرية والافتخار، التي تقرب الفرنساوية من العرب وتبعدهم عن الترك، ويذكر هنا أطرافا من أقوال العرب وغيرهم وحكاياتهم.

وأهم ذلك كله خبر عمر بن الخطاب مع المصري الذي جاءه يشكو إليه ابن عمرو بن العاص، وسنأتي هنا على ذلك الخبر؛ لأن نص الطهطاوي يفتتح سلسلة طويلة من الإشارات، سيتكرر ورودها عند التالين على رفاعة، إلى عمر الخليفة العادل الحريص على الحرية: و«عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: حضر رجل من أهالي مصر إلى عمر بن الخطاب، وجعل يشكو من عمرو بن العاص فقال: «يا أمير المؤمنين، إن هذا مقام العائذ». فقال عمر: «لقد عذت، فما شأنك؟» قال: «تسابقت بفرسي أنا وابن عمرو بن العاص، فسبقته، فحمل علي بسوط في يده، ويقول لي «أنا ابن الأكرمين»، وبلغ ذلك لعمرو بن العاص، فخشي أن آتيك لأشتكي ولده وحبسني، فتفلتُّ من الحبس، وها أنا قد أتيتك». قال: «فكتب كتابا: «من عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص، إنه إذا أتاك كتابي هذا فاحضر الموسم، يعنى الحج، أنت وابنك».. فلما حضر عمرو بن العاص وابنه الحج، وجلس عمر بن الخطاب وجلسوا بين يديه، وشكا المصري كما شكا أول مرة، فأومأ عمر بن الخطاب، وقال له: «خذ الدرة وانزل بها عليه»... فدنا المصري من ابن عمرو بن العاص ونزل بها عليه.. وعمر رضي الله عنه يقول: «اضرب ابن الأكرمين». قال: عمرو بن العاص: «قد شفيت يا أمير المؤمنين»... ثم التفت عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقال لعمرو بن العاص: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»[32].

والحق أن أهمية هذا النص لا تقوم فقط في أنه شاهد على أن الحرية من عناصر التراث الإسلامي، وفي عصره الأول، بل وكذلك لأنه يعطي لكلمة «الحرية» معنى قويا: فمعناها هنا أنها الحق في الكرامة الإنسانية وفي المساواة، وهذا الحق حق طبيعي ولكل البشر. وابتداء من هذه اللحظة التي بعث فيها رفاعة المصري

خبر الخليفة عمر من رقدته في عصور الاستعباد، سيأخذ المصريون شيئا فشيئا في النظر إلى الحرية كصفة لا تفترق عن صفة البشرية للإنسان.

«تخليص الإبريز» وأهميته

هذه هي الأفكار الأساسية التي أتى بها عن الحرية أول كتاب عصري في تاريخ مصر واللغة العربية في العصر الحديث. وقد سبق لنا أن نوهنا بأهمية كتاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، ويبقى هنا أن نؤكد أن هذه «الرحلة» ليست مجرد مذكرات عن مشاهد رآها الكاتب، وأنها ليست كذلك مجرد دراسة في عادات شعب من الشعوب ونظمه وأفكاره. فالواقع أنه يقف خلف كل ما في الكتاب من أوصاف لأماكن أو لبشر أو أحداث، يقف مقصدٌ محددٌ نستطيع وضعه في الصيغة التالية: «هذا نموذج، فاتبعوه ما استطعتم»، والنموذج هو النظام الفرنسي والمخاطبون هم المصريون والمسلمون بعامة. والقارئ للكتاب يحس بهذا المقصد وراء كل صفحاته على نحو ضمني، ولكنه أحيانا ما يظهر ويتحدد على نحو صريح مميز.

فمنذ السطور الأولى من فاتحة الكتاب، يؤكد رفاعة رافع الطهطاوي كما رأينا أنه قام بتقييد «رحلة صغيرة، نَزَّهْتُها عن خلل التساهل والتحامل، وبَرَّأْتُها عن زلل التكاسل والتفاضل، ووَشَّحْتُها ببعض استطرادات نافعة، واستظهارات ساطعة، وأَنْطَقْتُها بِحَثِّ ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع. فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع والحق أحق أن يتبع. ولعمر الله إنني مدة إقامتي بهذه البلاد في حسرة على تمتعها بذلك وخلو ديار الإسلام منه. وإياك أن تجد ما أذكره لك خارجا عن عادتك، فيعسر عليك تصديقه، فتظنه من باب الهذر والخرافات، أو من حيز الإفراط والمبالغات. فبالجملة فبعض الظن إثم، والشاهد يرى ما لا يراه الغائب»(33).

وينص الطهطاوي مرة أخرى على أنه يريد وضع نموذج جديد للحكم وللتنظيم الاجتماعي، وفي هذه المرة يكون صريحا شديد الصراحة. فيقول في أول فصل «تدبير الدولة الفرنسية»: «ولنكشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية، ونستوفي أغلب أحكامهم، ليكون تدبيرهم عبرة لمن اعتبر»(34) وبهذا يكون مقصد الكتاب كله هو هذا: تقديم نموذج جديد من أجل التغيير؛ «لأن الحق أحق بأن يتبع»(35).

ولكن قد يقول قائل: نعم، ربما احتوى «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» على أفكار ومواقف هي في ذاتها على جسارة عظيمة، ولكن هل لها تأثير فعلي؟ وما الدليل على ذلك غير ادعاءات الكتاب وأكثرها لا يزيد على أصوات تطلق في الهواء؟ والحق أن هذا التساؤل له ما يبرره، خاصة وأن أهمية كتاب ما هي في الحق أهميتان: في ذاته وفي عقول الآخرين، بل إن أهميته في كلتا الحالتين تقوم على أن يقرأه قارئ، أي على الغير. ولن يكون من السهل تتبع تأثير كتاب رفاعة الأول الذي صدر في العام 8341، وبرغم ذلك فإنه أمر ممكن. ولن نستطيع هنا الاضطلاع بهذا البحث، الذي يتطلب مراجعة كل الإنتاج المكتوب في مصر وفي غيرها وربما كان جزء كبير منه بعيدا عن الأيدي يرقد في تراب الإهمال، ولهذا فإننا سنكتفي بالإشارة إلى وقائع ثلاث ثابتة تبعدنا عن مجال الأحكام الجزافية أو التقديرات الذاتية، وتساعدنا على الحصول على تصور تقريبي، وإن يك متينا، لمدى أهمية كتاب الطهطاوي وتأثيره في الوعي المصري في عصر رفاعة ذاته وبعده بقليل.

(1) الواقعة الأولى أن محمد علي نفسه، والي مصر، قرأ الكتاب قبل نشره بناء على تزكية من الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر، وأمر بطبعه بل وأصدر أمره بقراءته في قصوره وتوزيعه على الدواوين والمواظبة على تلاوته والانتفاع به في المدارس المصرية، بل إنه أمر بعد ذلك بترجمته إلى التركية. ظهر في مطبعة بولاق المصرية في العام 1839 تحت عنوان «سفارت نامه رفاعة بك».

(2) طبع الكتاب مرتين في حياة مؤلفه، مما يدل على الإقبال عليه. الأولى كانت في العام 1834 كما نعرف، والثانية في l849. ويبدو أن عادة مطبعة بولاق كانت طبع ألف نسخة من كل كتاب تنشره، فإذا انتبهنا إلى أن معظم هذه النسخ كان يبقى في مكتبات المدارس، أدركنا أن دائرة انتشار كتاب «تخليص الإبريز» كانت أوسع بكثير من عدد نسخه المطبوعة. وعلى أي حال فإن الإقبال على الكتاب كان فيما يبدو قويا حتى إنه طبع مرة ثالثة في العام 1905، أي بعد اثنين وثلاثين عاما من وفاة مؤلفه.

(3) ولا شك في أن الكتاب ذاته، من حيث هو كيان مادي مستقل بعد طبعه، قد كان له تأثير كبير، ولكن الكتاب ينتشر مع مؤلفه ومن خلال مؤلفه من حيث هو أفكار، ونستطيع أن نقول في اطمئنان إن فردا واحدا في تاريخ الفكر المصري

الحديث لم يتح له عدد من التلاميذ المباشرين قدر ما أتيح لرفاعة الذي اشتغل بالتعليم وبالصحافة وبالترجمة وبالإدارة ما يزيد على الأربعين عاما بعد عودته من باريس، ولا شك في أنه أثر بشخصه في كل هذه المناحي تأثيرا لا يقل عن تأثير الكتاب المادي، بل قد يزيد. ويمكنك أن تتصور بغير خطأ ممكن أن القسم الأكبر من المصريين الذين دخلوا المدارس الحديثة بين العامين 1831 و1880 هم من تلاميذ رفاعة المباشرين أو غير المباشرين عن طريق من تخرجوا على يديه، هذا إذا لم نأخذ في حسابنا قراءه خارج هذه الحلقة، ولا شك في أنهم كانوا كثيرين، ومنهم، مثلا الشيخ محمد عبده الذي قضى شهورا يتردد على مكتبة رفاعة الطهطاوي الشخصية في داره، نحو العام 1879[36].



Withe

3

الحرية في «مناهج الألباب» و«المرشد الأمين»

خلال أكثر من أربعين تلت عودته إلى أرض الوطن مصر (1831)، سيكون رفاعة رافع الطهطاوي مدرسا ومديرا للمدارس وصحافيا، ولكنه سيكون على الأخص المترجم الذي لا يمل والمشرف على ترجمات تعد بالمئات وقد تصل إلى الألفين. وقد عَرَفَ في حياته زوالَ الحظوة عند الحاكم بل وغضبَه عليه إلى حد النفي إلى السودان، وهو ما فعل معه عباس الأول حين أرسله مديرا لمدرسة ابتدائية في الخرطوم، وبقي هناك (1850-1854) حتى ارتقى سعيد أريكة الحكم، وقد رأى البعض أن نفيه متصل بإعادة طبع «تخليص الإبريز» للمرة الثانية، «إذ لا يخفى أنه طبع للمرة الثانية سنة 1265هـ 1849م، أي في أوائل عهد عباس باشا، والكتاب يحوي آراء ومبادئ لا يرغب فيها الحاكم المستبد، وعباس باشا الأول كان في طبعه

إن نتيجة الحرية هي السعادة، بل إن الحرية ما هي إلا وسيلة من أجل غاية، والغاية هي السعادة

مستبدا غشوما. فلا بد أن الوشاة قد لفتوا نظره إلى ما في كتاب رفاعة بك مما لا يروق لعباس، فرأى أن يبعده إلى الخرطوم ليكون السودان منفى له. ولا غرابة في ذلك، فلو أن هذا الكتاب ظهر في تركيا على عهد السلطان عبدالحميد لكان من المحقق أن يكون سببا في هلاك صاحبه»[1].

كذلك فإنه اختفى فترة عن مسرح العمل الحكومي في نهاية عصر سعيد وأوائل عصر إسماعيل (ما بين 1861 و1863) بعد إلغاء المدرسة الحربية بالقلعة التي كان سعيد عينه ناظرا عليها، ثم عاد إلى المناصب والحياة العامة حين جعله إسماعيل ناظرا لقلم الترجمة.

الطهطاوي والصحافة

ولكن الطهطاوي المترجم ليس هو الذي يهمنا هنا، بل رفاعة المؤلف صاحب الرأي ومقترح الأفكار. وإذا أردنا متابعة جهوده من هذه الزاوية فإننا نقفز على الفور من العام 1834 إلى 1869 ثم إلى 1872 وهما سنتا ظهور مؤلفيه الكبيرين: «مناهج الألباب المصرية في مباهج العلوم العصرية» و«المرشد الأمين للبنات والبنين». ومع ذلك فإن الطهطاوي المؤلف ظهر خلال الفترات الفاصلة بين هذه التواريخ من خلال مقالات، في الصحف والمجلات، وأهمها «الوقائع المصرية» التي عمل فترة رئيسا لتحريرها، و«روضة المدارس» التي رأس تحريرها منذ إنشائها أيضا في العام 1870، أي قبل وفاته بثلاث سنوات، وسنُّه تسعة وستون عاما. ونكتفي هنا بأن نضع بين يدي القارئ أطرافا من أول دراسة تخرج في صحيفة سيارة بالعربية وتتناول الفهم العصري للسياسة وتميز بين أنواع الحكومات. فيقول رفاعة رافع الطهطاوي في مقال بعنوان «تمهيد» في العدد الرقم 623 (العام 1842) من «الوقائع المصرية»[2]: «كان الذين في زمن الحجاج إذا أصبحوا يتساءلون: من قتل البارحة، ومن صلب، ومن جلد، ومن قطع؟... ولما ولي عمر بن عبدالعزيز كان الناس يتساءلون: كم تحفظ من القرآن؟ ومتى تختم؟.. والآن يتساءلون على أحوال الدول، داخلية أو خارجية، من جهة إدارتها وسياستها، وما فيها من التولي والعزل ونحو ذلك. وهذا ما يُسمى بالبوليتيقيا. والمتكلم في شأن ذلك يقال له بوليتيقي. فما كان بين الدول والملل يقال له بوليتيقا خارجية. وما كان في دولة واحدة، مما يتعلق بانتظامها وتدبيرها، يقال له بوليتيقا داخلية..».

ثم إن الحكومة مقسَّمة أربعة أقسام. ديموقراطية وأرستقراطية ومونارخية ومختلطة؛ أي مركبة. فإن كان الحكم صادرا من غير واسطة عن الملة المحكومة، فالحكومة ديموقراطية؛ يعني جمهورية أهلية. وإذا كان الحكم صادرا من عدة حكام في الملة، مستخرجين من أكابرها وصدورها فالحكومة أرستقراطية، أي صادرة عن أشراف البلاد وكبرائها، وهي أيضا نوع من أنواع الجمهورية. وإذا كان الحكم في يد واحد فقط، فالحكومة مونارخية، أما واحدة الحاكم: ملوكية كانت أو سلطانية، وحكم الملك أو السلطان إما أن يكون مقيدا أو مطلق التصرف، فالمقيد هو ألّا يحكم الملك إلا بقوانين المملكة التي انحط عليها لقرار ولا يخدشها بنفسه. ولا يخرج منها إلى إرادته».

«وأما مطلق التصرف فهو الفاعل المختار، الذي تكون إرادته فوق قوانين المملكة؛ يعني يرخص له أن يهتك حرمة القوانين من غير معارض. فإذا انضم بعض هذه الأحكام إلى بعض، كانت الحكومة مختلطة مركبة، وأغلب ممالك أوروبا مقيدة التصرف، وفيها من هو مطلق التصرف؛ يعني يستقل بترتيب القوانين بنفسه مع من يختاره للمشورة من أعيان دولته».

«والإفرنج يعدون الحكومات الإسلامية من قبيل مطلقات التصرف. والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم، فإن الحاكم السياسي لا يخرج أصلا عن الأحكام الشرعية، التي هي أساس للقوانين السياسية».

«ولاتساع الشريعة المحمدية، وتشعب ما يتفرع عن أصولها من الفروع؛ ظن من لا معرفة له أن ما يفعله حكام الإسلام لا وجه له في الشرع، وقلَّ أن يُقْدِم ملك إسلامي على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله. وقال بعضهم لولا ولي الأمر لما قدر العالم على نشر علمه، ولا الحاكم على إنفاذ حكمه، ولا العابد على عبادته، ولا الصانع على صناعته، ولا التاجر على تجارته، ولا الزارع على زراعته، ولانقطعت السبل، وتعطلت الثغور، وظهرت المصائب والشرور، ولكن من لطف الله تعالى بعباده، ورأفته ببلاده، أجرى عادته وحكمته في كل زمان، أن ينصب لبريته في الأرض ولي الأمر لينصف المظلوم من الظالم، ويردع أهل الفساد عن المظالم، ويصنع للرعية جميع المصالح، ويقابل كل أحد بما يستحقه من صالح وطالح».

«ولما كان ذلك لعمارة البلاد، وحفظ منهج العباد، كفى شرفا وفضلا للسلطنة الشريفة. وفي الاحتياج إليها قال تعالى «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين» [البقرة: 251].

والإشارة في ذلك إلى الذين بهم الدفع، ومنهم النفع، وهم ولاة الأمور؛ «أي ولولا ردع الملوك لتغالبت الناس، وتهارجت» وطمع بعضهم في بعض، واستولى الأقوياء على الضعفاء، وتمكن الأشرار من الأخيار، فيضطرون إلى التشرد والتفرد. وفي ذلك خراب البلاد، وفناء العباد. ولأن الجنس الإنساني مضطر إلى التآلف والتجمع في إتمام معيشته، وانتظام حال نفسه؛ احتاج إلى سياسة تقيم أمره على الاستقامة، وقد شبه بعض الفضلاء الملك بالروح، والرعية بالجسد. ولا قوام للرعية إلا بالملك، كما لا قوام للجسد إلا بالروح. وينبغي له أن يكون منزها عن خمس خصال»... إلخ.

كتابان جديدان

وفي العام 1869، وعمر رفاعة ثمانٍ وستون سنة، يخرج لنا هذا الصعيدي النشط كتابا هو ثمرة تأمله خلال كل حياته بشأن طرائق تعديل النظم والعقلية المصرية، ويسميه «مناهج الألباب المصرية إلى مباهج العلوم العصرية»، أو كما قد نقول اليوم: طريق المصريين إلى دخول باب العصر الحديث. ويتضح من محض العنوان أنه كتاب برنامج بأدق المعاني؛ لأنه لا يصف الواقع بل يقترح الطريق الجديد.

ولا يهدأ هذا المصري وفيه طبع حب العمل والبناء؛ فبعد سنوات ثلاث، ها هو يخرج كتابا جديدا يكتبه تلبية لطلب من ديوان المدارس، ويعنونه «المرشد الأمين للبنات والبنين»، وسيستخدم هذا الكتاب ككتاب للقراءة في المدارس الحكومية. وهو من هذه الناحية كتاب مدرسي، وفي قسمه الأكبر هو كتاب في التربية الوطنية. ويبدو أن كتاب «المرشد» هذا عرف نجاحا سريعا؛ لأنه أُعيد طبعه في العام 1875، أي بعد ثلاث سنوات من الطبعة الأولى وبعد سنتين من وفاة المؤلف، وأشرف على طبعته الثانية ولد المؤلف، علي فهمي بك رفاعة. أما «المناهج»، فإن طبعته الثانية ستتأخر كثيرا؛ إذ لن تظهر إلا في العام 1912، وعلى أي حال فإن هذا التاريخ ذاته يدل على استمرار ذكرى رفاعة وعلى امتداد تأثيره أربعين عاما على الأقل بعد وفاته.

وإذا كان «تخليص الإبريز» هو يقينا أعجب كتاب ظهر في تاريخ المطبعة العربية في القرن الميلادي الماضي وأطرف كتب الطهطاوي وأكثرها جرأة وجسارة، فإن «المناهج» ينبغي أن يعد كتابه الرئيس الذي وضع فيه خلاصة فكره في شمول. فـ«التخليص» كتاب الحماس وكتاب الاكتشافات الكبرى، أما «المناهج» فهو كتاب تأمل ودرس، ومن هنا فهو أكثر اعتدالا وهدوءا. ومع هذا، وبرغم سن المؤلف، فإن صفحات في «المناهج» تنطق نطقا بحميا الشباب، وتفيض تفاؤلا، وهو من صفات الشباب كذلك، ولقد كان الطهطاوي دوما بطبعه متفائلا.

وكتاب «المناهج» كتاب برنامج اجتماعي هدفه «التقدم في التمدنية»[3]، وأراد به كاتبه أن «يبذل ما عنده من رأسمال البضاعة لنفعة وطنه العمومية وينصح لبلاده ببث ما في وسعهم من المعلومية»[4]، ولا يقوم «توسيع دائرة التمدنية» إلا بانتشار «المنافع العمومية»، وهذا هو الموضوع الأول للكتاب بلغة مؤلفه، وهو يقول عن مصادره في «ترصيف هذه التحفة الجميلة في المنافع العمومية: «اقتطفتها من ثمار الكتب العربية اليانعة، واجتنيتها من مؤلفات الفرنساوية النافعة، مع ما سنح بالبال وأقبل على الخاطر أحسن إقبال، وعززتها بالآيات البينات والأحاديث الصحيحة...[5]. والكتاب يتكون من مقدمة («في ذكر هذا الوطن وما قاله في شأن تمدنه أرباب الفطن»)، وثلاثة أبواب. الأول «في بيان المنافع العمومية من حيث هي وفي موادها...»، والثاني «في تقسيم المنافع العمومية إلى ثلاث مراتب أصلية...»، والثالث «في تطبيق أقسام المنافع العمومية في الأزمان الأولية على مصر...»، وهو باب تاريخي، والرابع خاتمة «فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة...».

أما «المرشد الأمين للبنات والبنين» فإنه كتاب في التربية بعامة وفي التربية الوطنية بخاصة. فمقدمته تعريف بالتربية، وبابه الأول يتحدث عن الإنسان بعامة، وبابه الثاني عن صفات الذكور والإناث المشتركة منها والخاصة، والثالث يتناول أنواع التعليم، والرابع يتحدث عن الوطن، والخامس عن الزواج وما شابه ذلك. وقد أشرنا إلى أنه كان كتابا للقراءة في المدارس الحكومية.

الحرية في المجتمع

وقد عرفنا مكان الحرية في «تخليص الإبريز»، وهي تحتل في «المناهج»، وفي «المرشد» أيضا مكان القلب من الحياة السياسية: «وتأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية. فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين»[6]. ولن يتم صلاح ورشاد للمصريين بغير الحرية، فيخاطب رفاعة الطهطاوي الخديو إسماعيل ويقول: «إن من ملك أحرارا طائعين كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين»[7].

بل إن الحرية لهي جزء لا يتجزأ من تعريف «الرعية» يقول: فقد استبان.. احتياج الانتظام العمراني إلى قوتين عظميين: إحداهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح الدارئة للمفاسد، وثانيتهما القوة المحكومة، وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته دنيا وأخرى[8]. والأمة الحقة هي التي تحب حريتها كما يقول «المرشد الأمين» لبنات مصر ولبنينها[9]. وهي أعظم الحقوق[10]، ووسيلة السعادة[11]، وينبغي أن تحظى بها كل الأمم[12].

وإذا خرجنا من نطاق الرعية والأمة، فإن الحرية تظهر شرطا ضروريا للمدنية ذاتها؛ فقد أدرك الطهطاوي من معرفته المباشرة بالتاريخ الفرنسي والأوروبي أن «سعة دائرة التمدن» في تلك الدول إنما نشأت من الحرية، وخاصة حرية التعبير وحرية النشر. فقد سمح ملوك أمم أوروبا للعلماء وأصحاب المعارف بتدوين الكتب «الشرعية والحكمية (أي الفلسفية) والأدبية والسياسية» وبنشرها «طبعا وتمثيلا»، حتى استقر ما يسميه رفاعة بـ«قانون حرية إبداء الآراء»، مع هذا التحفظ الطبيعي «بشرط عدم ما يوجب الاختلال في الحكومة بسلوكِ سلوكِ الوسط بغير تفريط ولا شطط»[13] بل إن الطهطاوي ليرى أن الحضارة والتقدم والتربية كلها أشياء مترابطة: «الأمة التي تتقدم فيها التربية وفق مقتضيات أحوالها يتقدم فيها أيضا التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلا للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية»[14].

طبيعة الحرية

ويخصص «المرشد الأمين» فصلا كاملا للحرية، وهذا الفصل هو أكثر الصفحات تفصيلا في مؤلفات الطهطاوي لفكرة الحرية وجوانبها، وأكثرها تنظيما كذلك. وهو يعلن في حسم أن الحرية «فطرية» للإنسان: «الحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة». ويعطي هذا الفصل أطول تعريف للحرية في كتابات الطهطاوي كلها: «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور. فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية. فتتصف المملكة بالنسبة إلى الهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصلة على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر يباح له أن ينتقل من دار إلى دار، ومن جهة إلى جهة من دون مضايقة مضايق ولا إكراه مكره، وأن يتصرف في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو السياسة، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة. ومن حقوق الحرية الأهلية ألا يجبر الإنسان على أن يُنفى من بلده أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وألا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء، ولا يحجر عليه إلا بأحكام بلده، وألا يكتم رأيه في شيء بشرط ألا يخل ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده»[15]. وسيلاحظ القارئ احتواء هذه السطور على أهم أشكال الحرية: الحرية الجسمية، حرية العمل، حرية التنقل، الحرية الشخصية بمعناها الأدق، الحرية السياسية، الحرية القانونية، حرية الملكية، حرية الرأي.

ويميز الطهطاوي في الحرية بين أقسام خمسة: حرية طبيعية وحرية سلوكية وحرية دينية وحرية مدنية وحرية سياسية[16]. أما الحرية الطبيعية فهي قريبة مما سيسميه قاسم أمين «بالحرية الحيوانية»، «حرية الجيئة والرواح»، ولكن تصور الطهطاوي لها أعم من ذلك بكثير، وحدُّها المميز عنده أنها «ما لا طاقة لقوة بشرية على دفعها من دون أن يعد دافعها ظالما». وأمثلة هذه الحرية هي الضرورات الإنسانية: كالأكل والشرب والمشي، وباختصار هي الحرية «التي خُلقت مع الإنسان وانطبع عليها». ويبدو أن رفاعة يهدف «من الحرية السلوكية» إلى حرية اختيار نوع من الحياة بما يمليه على الفرد عقله وضميره فقط. فهو يقول فيها: «الحرية السلوكية... هي الوصف اللازم لكل فرد من أفراد الجمعية، المستنتج من حكم

العقل بما تقتضيه ذمة الإنسان وتطمئن إليه نفسه في سلوكه من نفسه وحسن أخلاقه في معاملة غيره». ونلاحظ هنا باهتمامٍ أن رفاعة يعي أن الأخلاق تخص الذات، وتخص الآخرين على حد السواء، وأنه لا يتابع من ثم رأي الذين يظنون أن الأخلاق هي أمر علاقة مع الآخرين فقط. ونلاحظ ثانيا أن رفاعة لا يقيم هذه الحرية، وهي كما يقول «حسن السلوك – ومكارم الأخلاق»، على أساس ديني، بل على أساس عقلي وأساس شخصي: الفعل والذمة. وفي هذا من التطوير الثوري لمبادئ الأخلاق التقليدية ما لا يخفى على عين المبصرين.

ولا يقصد رفاعة بالحرية الدينية حرية الاعتقاد أو عدم الاعتقاد الديني من أصله، ولا يقصد بها كذلك حرية اختيار المرء لدينه، بل هي تساوي عنده ما سيسمى تخصيصا باسم «حق الاجتهاد» في الدين. فهو يعرفها كالتالي: «والحرية الدينية هي حرية العقيدة والرأي والمذهب بشرط ألا تخرج عن أصل الدين». ويضرب أمثلة عليها بآراء الأشاعرة والماتريدية في العقائد، وبآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع.

ونتيجة هذه الحرية الدينية ومظهرها التطبيقي هو «الأمان في اتباع مذهب ديني أو آخر تحت ظل عدم الخروج عن أصل الدين». ومن الطريف أن رفاعة يقيس الحرية الدينية على حرية اختيار مذهب سياسي، وليس العكس، والمشترك بين الحالتين هو التمسك بالأصول التي لا بد منها: «ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية وآراء أرباب الإدارات الملكية في إجراء أصولهم وقوانينهم وأحكامهم على مقتضى شرائع بلادهم. فإن ملوك الممالك ووزراءهم مرخصون في طرق الإجراءات، السياسية بأوجه مختلفة ترجع إلى مرجع واحد، وهو حسن السياسة والعدل».

وما يسميه الطهطاوي بالحرية «المدنية» هو ما كان يسمى في الاصطلاح الإسلامي بـ«حقوق الناس» أو «حقوق الآدميين»؛ حيث يعرفها بقوله: «والحرية المدنية هي حقوق العباد أو الأهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض». ولكن التشابه يقف عند هذا الحد، فليس أساسُ هذه الحرية المدنية أو تلك الحقوق نصوصا تلزِم السلطةُ الدينيةُ باتباعها، وفرضُها من قبل السلطة الدينية شرط كافٍ لاحترامها، بل أساسها أساس إنساني محض، وله جانبان: اجتماعي وفردي. فرفاعة يقول في بيان تلك الحرية مستخدما لغة هي أقرب ما تكون إلى مفهوم «التعاقد

الاجتماعي» كما تطور في الفلسفة السياسية الأوروبية، وربما اطلع عليه مؤلفنا عند روسو الفرنسي أو عند غيره: «فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على آراء حقوق بعضهم لبعض، وأن كل فرد من أفرادهم ضمن للباقين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء لا يخالف شريعة البلاد، وألا يعارضوه وأن ينكروا جميعا على من يعارضه في إجراء حريته بشرط ألا يتعدى حدود الأحكام».

وهناك أخيرا الحرية السياسية، وهي تخص علاقة الفرد بالدولة بعد أن كانت الحرية السابقة تخص علاقة الأفراد بعضهم ببعض، ومفاد هذه الحرية السياسية هو تأمين الدولة لكل فرد على أملاكه المشروعة وعلى إجراء «حريته الطبيعية»، وهي بلا شك ما سبق أن سماه رفاعة بالحرية «الطبيعية»، من دون أن تتعدى الدولة عليه في شيء منها. وإذا كان رفاعة يؤكد على الخصوص في هذا الإطار على حرية الملكية («فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات»)، بيد أنه يرتفع إلى عموم حياة الإنسان ويجعل من تلك «الحرية السياسية»، أي حرية الفرد بإزاء الدولة، أساسا «للسعادة»: «فكأن الحكومة بهذا قد ضمنت للإنسان أن يسعد فيها مادام مجتنبا لأضرار إخوانه». ونلاحظ هنا أشياء ثلاثة: استخدام رفاعة لكلمة «الإنسان»، وربطه بين الدولة والسعادة، وأخيرا أن - التجمع السياسي له أساس فردي في نظر رفاعة[17].

ومما يدل على أهمية فكرة «السعادة» عند رفاعة أنه يعود إليها بعد عرضه هذا لأنواع الحريات الخمسة، ليبين أن نتيجة الحرية هي السعادة، بل إن الحرية ما هي إلا وسيلة من أجل غاية، والغاية هي السعادة. يقول في نص جامع يتناول السعادة والحرية والعدل والحقوق والواجبات، والفرد والحاكم جميعا: «فالحرية بهذه المعاني هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك. فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سببا في حبهم لأوطانهم. وبالجملة فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعا، وألا يُكْرَهُوا على فعل المحظور في مملكتهم. فكل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص له أن يتمتع بجميع مباحات المملكة. فالتضييق عليه فيما يجوز فعله من دون وجه مرعي يعد حرمانا له من حقه. فمن منعه من ذلك من دون وجه، سلب منه حق تمتعه المباح، وبهذا

كان متعديا على حقوقه ومخالفا لأحكام وطنه، ومتى كانت حرية الأهالي مصحوبة بعدل الملوك الذين يمزجون اللين بالخشونة للإهابة، فلا يخشى منها على الدولة، بل يكون التعادل في الحقين.. ويسعد الرئيس والمرؤوس»[18].

أشكال الحرية

ويشير رفاعة الطهطاوي هنا وهناك في «المرشد الأمين» إلى أشكال خاصة للحرية، ومن ذلك «حرية الفلاحة والتجارة والصناعة»[19]، ويقصد بها ما نسميه اليوم باسم حرية العمل وحرية النشاط الاقتصادي. وهي عنده «أعظم» حرية في المملكة المتمدنة، حيث إنها «من أعظم المنافع العمومية». ويأخذ رفاعة برأي أصحاب حرية النشاط الاقتصادي كما عبر عنها في التعبير الفرنسي المعروف الذي ترجمته: «دعه يعمل ودع التجارة تمر»، يأخذ رفاعة بهذا الموقف الذي ظنه موقفا «طبيعيا» ما حيث يرى «أن النفوس مائلة إليها (إلى هذه الحرية) من القرون السالفة التي تقدم فيها التمدن إلى هذا العصر، وأن أصعب ما على القائل الذي يفهم منافع هذه الفنون (أي الفلاحة والتجارة والصناعة) أن يرى تضييق دائرتها». وربما كانت في العبارة الأخيرة إشارة إلى أوضاع مصر حيث احتكر الحاكم، تماما كما كان الحال مع محمد علي، أو إلى حد بعيد كما كان الحال مع إسماعيل الذي كان رفاعة يكتب كتابه تحت حكمه، احتكر النشاط الزراعي والتجارة والصناعة. وكما هو الحال عادة مع الطهطاوي الأريب فإنه يصل دوما إلى التعبير عن تفضيلاته حتى وإن لم تكن تماشي الحاكم وأحيانا ما يكون الثمن هو إظهار حجة الطرف الآخر، بل الدفاع عنها. وهذا هو الحال هنا، فبينما يضع رفاعة مبدأ ضرورة حرية الزراعة والتجارة والصناعة، هنا، يقدم حجة ممكنة قد تكون جدارا «لتضييق دائرة» تلك الحرية، حين يقول: «ولكن قد يكون سبب التضييق في ذلك أن ملوك المملكة الموجود فيها ذلك يرون رعاياهم ليسوا أهلا بهذه الرخصة لعدم استكمال التربية الأهلية فيها، وأنهم ينتظرون تقدم التربية وصلاح حال الأهالي ليبيحوا لهم رخصة اتساع الدوائر الزراعية والتجارية والصناعية لأن تهذيب الأهالي وتحسين الحرية في مناهج الألباب والمرشد الأمين أحوالهم يكسب عقولهم الرشد والتصرف في العمليات المتسعة[20]. ونلاحظ هنا ظهور هذا الشرط المهم عند أهل العصر للتمتع بالحرية،

ألا وهو التقدم في التربية، وهو شرط يمكن أن يتحقق، وفي هذا ما فيه من دعوة إلى تحقيقٍ، وهو ما يمهد للأخذ بالحرية موضع الفحص.

وهناك حرية الملاحة: «ومن أعظم معين (ما يعين؟) على التمدن حرية الملاحة والسياحة في البر والبحر، فإنها عادت على جميع الممالك بالثروة والغنى»[21]. وقد اهتم الطهطاوي بالملاحة على الأخص وبالسياحة والسفر على الأعم في كل مؤلفاته ابتداء من «تخليص الإبريز»، ولهذا دلالته العميقة على رغبته في زرع الحركة في قلوب المصريين والمسلمين ونزع روح الخمول الذي يولده السكون، كما أنه يدل على عمق فهمه لأسباب قوة الحضارة الغربية.

ويقول عن حرية الرأي ما سبق أن مر بنا حين كنا بصدد الحديث عن صلة الحرية بانتشار التمدن[22] وهو يشير إلى الحرية الدينية أو حرية الاعتقاد في «مناهج الألباب» بأن يأتي بنص من فنلون؛ الكاتب الفرنسي الذي اشتغل رفاعة بترجمة كتابه «مغامرات تليماك» في أثناء نفيه بالخرطوم، ويقول فنلون في هذا النص: «لا سلطان يستطيع أن يتسلطن على القلب وينزع منه صفة الحرية، وذلك في سياق نصيحة قدمها إلى أمير إنجليزي بروتستانتي: «إذا آل الملك إليك أيها الأمير، لا تجبر رعيتك الكاثوليكية على تغيير مذهبهم ولا تبديل عقائدهم الدينية، فإنه لا سلطان يستطيع أن يتسلطن على القلب وينزع منه صفة الحرية. فقوة العنفوان الحسية والشوكة الجبرية الغاصبة لا تفيد برهانا قاطعا في العقيدة، ولا تكون حجة يطمئن إليها القلب. فلا ينتج الإكراه في الدين إلا النفاق وإظهار خلاف ما في الباطن» «انتهى»[23]. وتعليق رفاعة على هذا النص المهم القوي يذهب إلى أن تدخل الحكام في قضايا الأديان هو نزع الحرية، ثم يضيف: «فمحض تعصب الإنسان لدينه لإضرار غيره لا يعد إلا مجرد حمية»[24].

والطهطاوي في هذا يصدر عن طبع مصري أصيل، وهو الاعتدال في الدين والسماحة التي تنتج عن ذلك في معاملة أهل الاعتقادات الأخرى. وبرغم ذلك فإن مؤلفنا الواقعي سرعان ما يضيف ليدفع عن نفسه غضب الجاهلين: «وأما التشبث بحماية الدين لتكون كلمة الله هي العليا، فهو المحبوب المرغوب. ولذلك كان الجهاد الصحيح لقمع العدو بل يتحقق إذا كان القصد منه إعلاء كلمة الله عز وجل، وإعزاز الدين ونصرة المسلمين»[25].

هناك أخيرا صورة خاصة من صور الحرية يعالجها رفاعة الطهطاوي ولكن من دون أن يدرجها صراحة بين الحريات، تلك هي الحق في إعادة تفسير التعاليم الإسلامية والإتيان بجديد فيها مما لا يخالفها، وهذا في أحد جوانبه هو حق الاجتهاد. وهناك نص مهم لرفاعة بشأن حق الاجتهاد[26]، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن رفاعة كان يضع هذه المسألة في إطار أعم هو إطار التقليد والتجديد، وليس في إطار ميدان الدين فقط، بل وكذلك وعلى الأخص في ميدان الدنيا. وهو يهاجم القول والتقليد هجوما شديدا في «مناهج الألباب المصرية»[27]، ويعتبر ان ركيزته الأساسية، وهي الزعم أن الزمن الماضي أتى بكل حق وجمال وأن من سلف لم يبق شيئا لمن خلف، يعتبر هذا من قبيل «الأوهام السفسطائية» التي عبر عنها شاعر أهل التقليد حين قال:

وكل خير في اتباع من سلف   وكل شر في ابتداع من خلف

ويرد رفاعة أولا بأن هذا لا ينطبق في الأمور الدينية إلا على ما يخص الحلال والحرام، هذا بينما هناك ميدان فسيح بعد ذلك، هو ميدان «المباح»، وهو ميدان الاكتشاف الذي يرى رفاعة أن الآية التي تقول: «هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه» [الملك: 15] تدعو إليه. ويعلق رفاعة بعد ذكر هذه الآية على الفور: «فليس كل مبتدع مذمومـ[ـا]، بل أكثره مستحسن على الخصوص والعموم. فإن الله سبحانه وتعالى جرت عادته بطي الأشياء في خزائن الأسرار ليتشبث النوع البشري بعقله وفكره ويخرجها من حيز الخفاء إلى حيز الظهور حتى تبلغ مبلغ الانتشار والاشتهار». ويعلق رفاعة على ذلك نتيجتين مهمتين تخصان قبول مكتشفات الغرب في ميداني الحضارة والثقافة. أما الأولى فهي دعوة إلى الأخذ بمخترعات الغرب المادية: «فمخترعات هذه الأعصر المتلقاة عند الرعايا والملوك بالقبول من أشرف ثمرات العقول يرثها على التعاقب الآخر عن الأول ويبرزها في قالب أكمل من السابق وأفضل؛ فهي نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد. ومَن ذا الذي يخطئ صواب رأي هذه الاستمدادات المعينة على المهمات المعاشية بطرقها النافعة وأنوارها الساطعة التي لظلام الأرجاء دافعة، وبسط الكلام على المخترعات كغيرها من المحسنات البديعات مبسوطة في أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك لحكيم السياسة خير الدين باشا»[28].

وأما النتيجة الثانية، فهي دعوة إلى قبول علوم الغرب وضمها إلى علوم الشرع: «المعارف الآن سائرة بسيرة مستجدة في نظريات العلوم والفنون الصناعية التي هي جديرة بأن تسمى بالحكمة العملية والطرائق المعاشية. ومع هذا فلم يزل التشبث بالعلوم الشرعية والأدبية ومعرفة اللغات الأجنبية والوقوف على معارف كل مملكة ومدينة مما يكسب الديار المصرية المنافع الضرورية ومحاسن الزينة فهذا طرز جديد في التعلم والتعليم وبحث مفيد يضم حديث المعارف الحالية إلى القديم فهو من بدائع التنظيم»[29].

الحرية والمساواة

وتتصل فكرة الحرية في «المرشد الأمين» اتصالا وثيقا بمفهومين آخرين هما: «المساواة» و«الحقوق».

وتحتل المساواة، أو كما يقول الطهطاوي «التسوية»، مكانة كبرى على خريطة الحرية، حتى أن عنوان الفصل الذي يخصصه الكتاب المذكور للحرية يذكر صراحة كلمة «التسوية». ويربط الطهطاوي بين الحرية والمساواة والعدل فيقول: «ويقارن الحرية والتسوية، وكلاهما ملازم للعدل والإحسان»[30]. وقبل بيان صلة المساواة بالحرية، يؤكد رفاعة أن المساواة «صفة طبيعية في الإنسان، تجعله في جميع الحقوق البلدية كإخوانه» ومصدرها هو اشتراك كل البشر في الخصائص نفسها: «وذلك لأن جميع الناس مشتركون في ذواتهم وصفاتهم، فكل منهم ذو عينين وأذنين ويدين وشم وذوق ولمس، وكل منهم محتاج إلى المعاش، فبهذا كانوا جميعا من مادة الحياة الدنيا على حد السواء، ولهم حق واحد في استعمال المواد التي تصون حياتهم، فهم مستوون في ذلك لا رجحان لبعضهم على بعض في ميزان المعيشة»[31] وابتداء من هذه التسوية «الطبيعية» تخرج التسوية بإزاء «الأحكام الوضعية»، أي القانون، فجوهر المساواة هو أن يكون الناس في الأحكام على حد السواء.

ولكن هذه المساواة الأساسية أو المبدئية لا تعني ألا تكون هناك تمايزات. ويعترف الطهطاوي في مجتمع يقوم على الاختلاف الشديد بين أرزاق القلة وحرمان الأغلبية، يعترف بوجود هذا التمايز، ولكنه، على طريقته التي أشرنا إليها، سرعان ما يصل إلى تأكيد قضيته الأساسية، وهي هنا المساواة في الحقوق، بعد الإشارة إلى

القضية «الأخرى» وهي قضية التمايز: «ولكن هذا التساوي بينهم (بين البشر) إن أمعنا النظر فيه وجدناه أمرا نسبيا لا حقيقيا. لأن الحكمة الإلهية ميزت بعضهم على بعض أزلا، حيث منحت البعض أوصافا جليلة لم تمنحها للبعض الآخر، فبهذا تباينوا في الصفات المعنوية، بل وفي الصفات الطبيعية كقوة البدن وضعفه. ومع أن الله تعالى فضل بعضهم على بعض في الرزق، فقد جعلهم في الأحكام مستويين، لا فرق بين الشريف والمشروف والرئيس والمرؤوس، كما أمرت به ودلت عليه سائر الكتب المنزلة على أنبيائه عليهم الصلاة والسلام»[32].

وهكذا فإن هناك تمايزا في «الصفات المعنوية»، ولكن هناك تساويا في «الحقوق» وبإزاء الأحكام القانونية. ويرى الطهطاوي أن هناك حالات تتراجع منها الامتيازات، ولا يصبح لها اعتبار وتطبق التسوية بحذافيرها، ومن ذلك حالة الحرب: «فمن حيث ثبت أنهم مستوون في الحقوق أنتج ذلك أنهم إذا وقعوا جميعا في خطر عام وجب على سائرهم أن يتعاونوا في إزالة هذا الخطر لما في إزالته من منفعتهم العمومية. فإذا وقع لوطنهم حادث وجب عليهم أن يصرفوا النظر عن امتيازاتهم المعنوية، كأنهم مجردون عنها بالكلية، ويرجعوا إلى صفة التسوية، وينسوا كل مزية. فبهذا تكون التسوية ملازمة للحرية عند انطواء راية»[33].

والآن، فما هي طبيعة العلاقة بين الحرية والتسوية؟ هناك أولا أن المساواة «أساس» للحرية السياسية؛ فلا حرية حيث لا مساواة: «كل ملة تتخذ أصل قانونها التسوية من أصل الفطرة في الحقوق، ويدومون على مراعاة هذه التسوية، فإن حريتهم توضع على أساس متين»[34].

وهناك بعد ذلك أن المساواة هي وجه آخر للحرية، فلستَ حرًّا إنْ لم تُمَكَّن مما يُمَكَّن منه الآخرون: «فالتسوية في الحقوق ليست إلا عبارة عن تمكين الإنسان شرعا من فعل أو نيل أو منع جميع ما يمكن لسواه من إخوانه أن يفعله أو يناله أو يمنع منه شرعا، فكل إنسان يتصرف في أملاكه وحقوقه تصرفا كتصرف الآخرين أيا ما كانت في المملكة صفته شرفا أو ضعة، فهو مساوٍ للجميع في تصرفاتهم»[35].

وإذا كانت المساواة مساواة في الحقوق فإنه ينبغي أيضا أن توازن بمساواة أخرى هي المساواة في الواجبات. ومن البديهي أن استواء الإنسان في حقوقه مع غيره يستلزم استواءه مع ذلك الغير في الواجبات، التي تجب للناس بعضهم على

البعض. لأن التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات، فكما أن الانسان يطلب أن يستوفي ما هو له، فعليه أن يؤدي ما عليه. فالتسوية عبارة عن تكليف جميع أهالي المملكة، من دون فرق بينهم، بأن يفوا بما يجب لبعضهم على بعض. فالطالب هو ذو الحق، والمطلوب هو ذو الواجب. فالواجبات دائما ملازمة للحقوق لا تنفك عنها[36]. ومن المهم أن نشير إلى أن هذا الربط بين الحقوق والواجبات هو مما نجده عند أهل العصر الذين تعرضوا للموضوع، كما سنرى عند أديب إسحق، وكما نجد عند عبد الله النديم ومحمد عبده في مقالاته في «الوقائع المصرية».

وإذا كان تناول الطهطاوي لمفهوم المساواة في «المرشد الأمين» تناولا عقليا، فإنه ينظر إليه في «مناهج الألباب المصرية» من زاوية التأسيس الديني، والأساس الديني للمساواة هو ما يسميه رفاعة باسم «أخوة العبودية»[37]، أي كون البشر سواء من حيث حقوق بعضهم على بعض، وإلى جانبها هناك حقوق العبودية الخاصة، وهي الأخوة الإسلامية، أو «الأخوة الدينية»[38]. وربما كان الطهطاوي هنا يتجه نحو إثبات نوعين من الأخوة: أخوة عامة وإنسانية من جهة، وأخوة خاصة ودينية من جهة أخرى. وهو يذكر بشأن هذا النوع الأخير بالحديث القائل: «المسلم أخو المسلم». ويرى رفاعة أن هذا الحديث لا يعني أخوة سلبية؛ لأن الرسول فسَّر ما يقصده حين أضاف «لا يظلمه»؛ أي لا يدخل عليه ضررا في نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو ماله؛ لأن ذلك وظيفة محرمة تنافي الأخوة[39] فيما يعلق رفاعة. ومن الأحاديث الأخرى التي يكرر الطهطاوي الإشارة إليها واستخدامها حديث: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحبه لنفسه»، وهو يرى فيه أساسا كبيرا لقواعد السلوك في الجمعية، ولو اتبعه أهل الوطن لأصبحت المساواة مصدرا من مصادر السعادة لهم[40].

مفهوم «الحقوق»

وكان مفهوم «الحقوق» قد جذب اهتمام فتانا الطهطاوي منذ دراسته في باريس. فهو يقول في «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»: «وقرأت في الحقوق الطبيعية، مع معلمها، كتاب «برلماكي»، وترجمته وفهمته فهما جيدا، وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح والعقليين»[41]؛ ونلاحظ هنا مرة أخرى خطو الطهطاوي المعهود في التقريب بين الغربي والإسلامي. وفي خاتمة «التخليص» يذكر أن «الخواجة

جومار» ألف كتابا سنويا أمره بتأليفه الوالي محمد علي، وذلك «ليعين على حسن تمدن الإيالات المصرية»[42] وقد ذكر في هذه «الروزنامة» عدة أمور، منها «الأصول العامة المستعملة أساسا لسياسات الإفرنج، وهي الحقوق العقلية والحقوق القانونية والحقوق البشرية، أي الحقوق التي للدول بعضها على بعض»[43]، وربما كان هذا من أوائل التصنيفات الحديثة للحقوق التي بلغت مسامع القارئ بالعربية.

أما في «مناهج الألباب المصرية» فإن رفاعة الطهطاوي يميز حقوق الأفراد من الحقوق العامة، يقول: «وبسط الكلام على عوام الرعية أن يقال إن لهم حقوقا في المملكة تسمى بالحقوق المدنية، يعني حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض، وتسمى بالحقوق الخصوصية الشخصية، في مقابلة الحقوق العمومية، وهي عبارة عن الأحكام التي تدور عليها المعاملات في الحكومة»[44].

ثم يحاول في «المرشد الأمين» العثور على الأشكال الإسلامية المقابلة لصور الحقوق في الثقافة الأوروبية: «من أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات. فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسينا وتقبيحا، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية. وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية. وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية»[45].

والغرض من هذا الحديث واضح: ألا وهو المساعدة على قبول المفاهيم القانونية الأوروبية، وسيلاحظ القارئ أن هذه السطور تحوي استعارة نصية من «تخليص الإبريز». هذا وكان الخديو إسماعيل قد كلف رفاعة رافع في العام 1863 بترجمة «القانون الفرنساوي المدني» و«قانون التجارة» بمعونة بعض من أقرب معاونيه وتلامذته.

ولا يخفى على رفاعة أن الحقوق تقابلها واجبات، ولا أن حقوق الأفراد تقوم بغير حقوق الآخرين وحقوق الجمعية أو حقوق الوطن. أما عن الحقوق والواجبات، وتعادلهما، فيقول مؤلفنا: «من البديهي أن للإنسان حقوقا وعليه واجبات، فطلبه

لحقوقه وتأديته لواجباته على الوجه الأكمل يقتضيان معرفة الحقوق والواجبات، ومعرفتها متوقفة على فهمهما، وفهمهما عبارة عن معرفة قوانين الحكومة التي هي السياسة»[46]. وهناك حقوق الآخرين، وواجب احترامها: «فليست استقامة الإنسان إلا احترام حقوقه باحترام حقوق غيره، والحصول على منافعه بالوفاء بمنافع غيره»[47].

ويتحدث الطهطاوي في «المرشد الأمين» عن حقوق الوطن عدة مرات. يقول: «حيث إن الحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة، واقتضت الحكمة الإلهية عدم تحقيره وذله، وكرمته على جميع ما عداه، فينبغي أن يعرف حريته في إكرام وطنه وإخوانه ورئيس دولته. فإذا كان الإنسان يكلف بنفع وطنه فلا يعد تكليف الحكومة له بجهاد الأعداء أو إعانة الحكومة على مصارفها من التعدي على حقوقه. فإن هذا من واجباته لوطنه.. وما ذاك في الحقيقة إلا لحماية الحرية»[48]. ولكن احترام حقوق الوطن ليس مسألة «تكرم» فقط، بل هي فرض واجب: «بل يجب عليه أيضا أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه. فإذا لم يعرف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه»[49].

ضمان الحرية والقوى السياسية

وقد أشار الطهطاوي منذ سطور إلى فكرة «حماية الحرية»، وكان الفكر السياسي الأوروبي قد شُغِل دوما منذ عصر النهضة الأوروبية بهذه المشكلة. ولنضعها نحن هنا على هذا الشكل: من سيكون الضامن للحريات وللحقوق؟

إذا حاول القارئ أن ينظر بتمعن في صفحات «المناهج» مقارنا لها بكلام رفاعة في «التخليص»، فإنه سيظهر له أن الطهطاوي الشيخ يتراجع بعض الشيء، أو كثيرا، عن كلام شبابه، فيما يخص سلطان الحاكم ومدى سلطته، ويبدو كأنه يقول بضرورة الاعتماد على كرم الحاكم في إعطاء الحريات، أو منعها. وبرغم ذلك فإن الأمور ليست بالبساطة التي يمكن معها التقرير بالجزم. فلم يكن الكلام الذي أتى في «التخليص» معبرا في صورة مباشرة عن رأي الطهطاوي، بل كان يحمله في معظم الأحيان على أهل فرنسا، أما في «المناهج» فإنه يتحدث باسمه الشخصي، فكان لا بد له، وهو يكتب موظفا في حكومة إسماعيل، أن يقدم قدما وأن يؤخر أخرى، خاصة مادام يستطيع إيصال أفكاره وتفضيلاته الشخصية بطريق أو بآخر.

ويميز رفاعة الطهطاوي في «المناهج»، بين «القوة» الحاكمة «والقوة المحكومة»: «فالقوة الحاكمة العمومية وما يتفرع عليها تسمى أيضا بالحكومة وبالملكية، وهي أمر مركزي تنبعث منه ثلاثة أشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها. فالقوة الأولى قوة تقنين القوانين وتنظيمها وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية. الثانية قوة القضاء وفصل الحكم. الثالثة قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها»[50]. السلطات الثلاث التقليدية منذ «منتسكيو» الفرنسي: السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية. ولكن رفاعة يعلق هذه السلطات كلها على شخص الملك: «فهذه القوى الثلاث ترجع إلى قوة واحدة، وهي القوة الملوكية المشروطة بالقوانين؛ لأن القوة القضائية إنما هي في الأمر نفسه راجعة للملك. لأن القضاة نواب ولي الأمر على المحاكم ومأذونون منه. فهو الذي يقلد القضاة بالولايات القضائية... فالقضاء في الحقيقة من حقوق ولاة الأمور.. فرجعت هذه القوة إلى الملك، وكذلك قوة تنفيذ الأحكام بعد قطع الحكم فيها، فإنها حق خاص بولي الأمر من أول وهلة لا يشاركه فيه غيره، كما أنه هو الذي ينسب إليه تقنين القوانين، حيث يتوقف على أوامره تنظيرها وترتيبها وإجراء العمل بموجبها. فقد انحصرت فيه القوى الثلاث التي هي أركان القوة الحاكمة»[51].

وإذا كان الطهطاوي يفصل القول بعض الشيء في القوة القضائية والقوة التنفيذية[52]، فإنه لا يقول شيئا عن «قوة تقنين القوانين» أي السلطة التشريعية، وينبغي أن يُفهم صمته هذا على ضوء سلب إسماعيل كل سلطات «مجلس شورى القوانين» الذي كان قد أقامه في أوائل العام 1866، وظل بغير قوة لإحدى عشرة سنة بعد ذلك. وصحيح أن الطهطاوي يتحدث عن «مجالس النواب»، ولكنه لا يصفها وصفا يجعل منها قوة مشرعة للقوانين: «وأما وظائف المجالس الخصوصية ومجالس النواب فليس من خصائصها إلا المذاكرات والمداولات وعمل القرارات، على ما تستقر عليه الآراء بالأغلبية وتقديم ذلك لولي الأمر»[53].

ومهما يكن الأمر فإن الملك غير مسؤول أمام أحد، بل أمام ضميره فقط، أو كما يقول الطهطاوي أمام «ذمته»، وانظر إليه وهو يقول ذلك في السطر نفسه الذي يتحدث فيه عن «واجبات» الملك: «ثم إن للملوك في ممالكهم حقوقا تسمى بالمزايا، وعليهم واجبات في حق الرعايا. فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه وأن حسابه

على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه. وإنما يُذَكَّر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين؛ لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به»[54].

وبرغم ذلك فإن الطهطاوي يضيف فيما يشبه الإنذار: ومما يحملهم [أي الملوك] على العدل أيضا [بالإضافة إلى الخوف من الله تعالى] ويحاسبهم محاسبة معنوية الرأي العمومي، أي رأي عموم أهل ممالكهم أو ممالك غيرهم ممن جاورهم من الممالك. فإن الملوك يستحيون من اللوم العمومي، فالرأي العمومي سلطان على قلوب الملوك والأكابر، لا يتساهل في حكمه، ولا يهزل في قضائه، فويل لمن نفرت منه القلوب واشتهر بين العموم بما يفضحه من العيوب.... ومما يحاسب الملوك أيضا على العدل والإحسان التاريخ... إلخ[55].



Withe

4

العدالة

رأينا، مع «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، كيف كان العدل وسيلة ووسيطا لتقديم مفهوم الحرية. وتشير كل الظواهر إلى أن رفاعة الطهطاوي كان يستخدم «العدل» بمعنى «المساواة أمام القانون»[1]، أو على الأقل «المعاملة وفقا للقانون»[2]. وبصفة عامة فإن كلمة العدل سترتبط دوما في ذهن المتكلم بالعربية بلفظ «الاعتدال»، وهما مشتركان كما نرى في جذر واحد لغوي، وسيكون الحال كذلك عند رفاعة[3].

وأحيانا ما يكون للعدل مضمون أكثر تحديدا بعض الشيء، ومن ذلك «إعطاء كل ذي حق حقه» و«منع الظلم»[4]. ولكن الواضح أن الطهطاوي أكثر حساسية للظلم ووسائل القضاء عليه أو منعه، وهو أمر طبيعي في ثقافة سياسية أهملت تحديد مضمون إيجابي للعدل وركّزت

«إن كتابات الطهطاوي في كتبه وفي مقالاته الصحافية، بل في ترجماته ذاتها، كانت فاتحة عالم جديد من الفكر السياسي والاجتماعي، وحاملة لأفكار جديدة وتصورات سيُقَدَّر لها أن تهز المجتمعات الإسلامية من الأعماق»

كل اهتمامها على تعريفه بالسلب: فهو منع الظلم، وأمر طبيعي مع صعيدي من طهطا ولد في العام 1801 وشاهد بأم عينيه مظالم المماليك والملتزمين وأصحاب السلطة بعامة. ولهذا فإن الإحصاء الدقيق لاستخدام رفاعة كلمتي «العدل» و«الظلم» في «تخليص الإبريز» سيظهر أن الثانية لا تقل ترددا عنده عن الأولى.

العدل والظلم

وهو يتحدث عن الظلم مرات متعددة يتحدث عنه وهو بصدد تعريف العدل نفسه على الطريقة العقلية لا النقلية، فيقول وهو بسبيل الحديث عن «الشرطة» الفرنسية والأحكام المقيدة فيها: «فلنذكره لك، وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقاد الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا، والعدل أساس العمران. ولنذكر هنا نبذة مما قاله فيه - العلماء والحكماء - أو في ضده، من كلام بعضهم: «ظلم اليتامى والأيامى مفتاح الفقر، والحلم حجاب الآفات، وقلوب الرعية خزائن ملكها فما أودعها إياها وجده فيها» وقال آخر: «لا سلطان إلا برجال، ولا رجال إلا بمال، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل».

وقيل فيما يقرب من هذا المعنى: «سلطان الملوك على أجسام الرعايا لا على قلوبهم». وقال بعضهم «أبلغ الأشياء في تدبير المملكة تسديدها بالعدل وحفظها من الخلل[5]: «إذا أردت أن تطاع فاطلب ما يستطاع».

ويتحدث عن الظلم أيضا وهو بصدد التعليق على مواد الدستور الفرنسي. فبصدد المادة الأولى الخاصة بالمساواة أمام القانون يقول: «فانظر إلى هذه المادة الأولى، فإنها لها تسلُّط عظيم على إقامة العدل وإسعاف المظلوم، وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم نظرا إلى إجراء الأحكام»[6]. وبصدد المادة الثامنة القاضية بأن «لا يمنع إنسان في فرنسا أن يظهر رأيه وأن يكتبه ويطبعه بشرط ألا يضر ما في القانون»، يقول رفاعة: «ومن فوائدها... إذا كان الإنسان مظلوما من إنسان، كتب

مظلمته في هذه الورقات؛ أي «الجورنالات»، يطلع عليها الخاص والعام، فيعرف قصة المظلوم والظالم من غير عدول عما وقع فيها ولا تبديل»[7].

ويتحدث رفاعة كذلك عن الظلم وهو بصدد المادة الخامسة العشرة التي تحدد أهمية ديوان رسل العمالات، أي مجلس نواب العامة، فهم «وكلاء الرعية المحامون عنهم، حتى لا تظلم من أحد»[8]. ويشير رفاعة، وهو يتحدث عن فتنة العام 1830 إلى مسؤولية الحاكم عن سلوك وزرائه وموظفيه، حيث إن «ظلم الأتباع مضاف إلى المتبوع»[9]. ويبدو أن رفاعة كان يلمح إلى أن الظلم نتيجة ضرورية للحكم المطلق، فيقول عن الملك شارل العاشر: «ثم إنه انتهى أمره إلى أن هتك القوانين التي هي شرائع الفرنساوية وخالفها، وقبل هتكه للشريعة بانت منه أمارات ذلك بمجرد تقليده الوزارة للوزير بولنياق، ويقال إن هذا الوزير شهير بالظلم والجور، ومن الحِكَم التي في غاية الشيوع أن ظلم الأتباع مضاف إلى المتبوع»[10].

وهكذا يتحدث الطهطاوي في «التخليص» عن الظلم بقدر حديثه عن العدل. ونشير أخيرا إلى نص طريف يبين أن رفاعة كان منذ البداية مثاليا وواقعيا في نفس واحد: «إذا وجد العدل في قطر من الأقطار، فهو نسبي إضافي، لا عدل كلي حقيقي. فإنه لا وجود له الآن في بلدة من البلدان، فهو كالإيمان الكامل والحلال الصرف»[11]. وسيستمر الطهطاوي دوما مثاليا إلى حد الخيال وواقعيا تقف قدماه صلبتين على الأرض في الوقت نفسه، أو قل إنه كان دوما مثاليا لا يغفل عن وقائع الحياة، وواقعيا لا يقعده النقص عن طلب الأكمل أو عن تشوُّفه على الأقل.

العدل في شيخوخة الطهطاوي

بعد خمسة وثلاثين عاما من ظهور«التخليص»، يعود رفاعة إلى تعريف العدل في «مناهج الألباب المصرية»، وسيكون تعريفه هذه المرة مباشرا وصريحا: «وهو وضع الأشياء في مواضعها، وإعطاء كل ذي حق حقه، والمساواة في الإنصاف بميزان القوانين»[12]. ويشمل هذا التعريف عناصر «الحق» و«المساواة» و«القانون»، وعلى رغم طابعه العقلي، فإن هذا التعريف يأتي في إطار يختلط فيه الديني بالعقلي. وكان الطهطاوي بسبيل الحديث عن مزايا الملوك وواجباتهم، وقد أشرنا إلى ذلك، وعن أن الملوك يدفعها إلى العدل والإحسان ذممهم والرأي العمومي والتاريخ كذلك[13].

ثم يضيف عن علاقة الوالي بالرعية: «دأب الملك العاقل أن يتبصر في العواقب وأن يستحضر في دائم أوقاته وفي حركاته وسكناته أن الله سبحانه وتعالى اختاره لرعاية الرعية وجعله ملكا عليهم لا مالكا لهم، وراعيا لهم يعني ضامنا لحسن غذائهم حسا ومعنى لا آكلا لهم، وأنه تعالى خصه بمزايا جليلة أولها أنه خليفة الله في أرضه على عباده، وقد أمر الجميع بالعدل والإحسان وما بعده؛ حيث قال جل من قائل «إنَّ اللهَ يأمُرُ بالعَدلِ وَالإِحسَان» [النحل: 90]، فمأمورية العدل أول واجبات ولاة الأمور؛ وهو وضع الأشياء في مواضعها وإعطاء كل ذي حق حقه والمساواة في الإنصاف بميزان القوانين. وأفضل الأزمنة أزمنة أئمة تعدل؛ قال تعالى: «وَأَقسِطُوا إنَّ اللهَ يُحِبُّ المُقسِطين» [الحجرات: 9]، وقال صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحب العدل»، وقال بعض الحكماء: «إذا نطق لسان العدل في دار الإمارة فهو بشرى لها بالعز، وعلى السعادة أمارة، فتدبير الملوك أمرَ العباد والبلاد بالعدل رفعٌ لذكرهم وأعلى لقدرهم». (وسأل) الإسكندر حكماء أهل بابل: «هل الشجاعة عندكم أبلغ أو العدل؟» فقالوا: إذا استعملنا العدل استغنينا عن الشجاعة. فإلى العدل انتهت الرياسة الكاملة والمملكة الفاضلة»[14].

وسيلاحظ القارئ كيف يمتلئ هذا النص بالتفخيم في الحاكم وبتحذيره في الوقت نفسه، فهو خليفة الله على الأرض، ولكنه ليس مالكا للعباد، ويحتاج منهج الطهطاوي في هذا، الذي يشبه أن يكون الرجوع خطوة من أجل القفز خطوتين، يحتاج إلى دراسة خاصة تعين على تحديد مفتاح لفهم طرائق رفاعة الأريب في التعبير عن أفكاره ومواقفه وتمييز ما هو «وسائلي» («تكتيكي») مما هو جوهري وغائي («إستراتيجي») عنده.

الأساس الديني للعدالة

وقد لاحظ القارئ أن الطهطاوي يستعين في هذا الإطار بالآية القرآنية الأساسية في ميدان العدل، وبأحاديث نبوية، وهو ما لم يكن قد فعله في «تخليص الإبريز»، على رغم إشارات عامة هناك إلى الأصول الدينية، ولكن بغير نصوص[15]. وكما فعل في «التخليص»، فإنه يعود في «المناهج» إلى نموذج الخليفة عمر. فبعد أن يذكر أنه «قد ترتب على إعتاق أعناق الدوائر البلدية وتحرير رقاب

النواحي في البلاد الأوروباوية كما في غيرها من البلاد المتمدنة فائدتان مهمتان «إحداهما» تمتع أهالي النواحي بثمرات الاكتساب وتحصيل المنافع وتحسين أحوال أهاليها بالثروة والغنى والأخذ في التمدن والتقدم في العمران، «وثانيتهما» قوة الحكومة وتمكين الدولة حيث صارت جميع النواحي بالمملكة تابعة لها مباشرة من دون توسط الملتزمين والأمراء والأساتيذ والكبراء»[16]، يقول[17]: «ومن المعلوم أن الشريعة من صدر الإسلام ناطقة بما هو أقوى من ذلك وأقوم، والسيرة العمرية صادقة فيما هو أتم من ذلك كله وأنظم، والإسلام سوَّى بين الجميع في العدل والإنصاف، وقد عمَّ به التمدن في سائر الأقطار والأطراف، واعترف له بذلك جميع أمم الدنيا كمال الاعتراف؛ فلا يضيره ولا يضره سفاهة بعض حكام سلفوا حيث خالفوا أحكامه المرضية في أيامهم، فلا يقاس على تلك الأيام؛ وذلك كحكومة المماليك في مصر وتحميلهم لأهلها ثقيل الأصر».

ونشير إلى أن الفرق بين الإشارة إلى عمر بن الخطاب هنا في «المناهج» وهناك في «التخليص» يقوم في أن الإشارة الأخيرة عامة مطلقة إلى «السيرة العمرية»، أما في «التخليص» فإنها اقتصرت على حادثة تأنيب الخليفة لعمرو بن العاص وابنه.

ويعتمد «المرشد الأمين للبنات والبنين» في كلامه عن العدل على المراجع الدينية. وقد سبق أن أشرنا إلى تسوية «المرشد» بين أشكال الحقوق التي توصلت إليها الثقافة الغربية وأشكال إسلامية مقابلة لها[18]. ولكن الطهطاوي لا يعتمد على الأصول الدينية والسوابق التقليدية إلا من أجل أن يرتفع بالعدل إلى مستوى الضرورة الإنسانية التي يقضي بها العقل والنقل جميعا. انظر إليه وهو يجمع وجهات النظر هذه كلها في نص واحد: «من أدى واجباته واستوفى حقه من غيره وكان دأبه ذلك، اتصف بصفة العدل. والعدل صفة تبعث الإنسان على الاستقامة في أقواله وأفعاله، وأن ينتصف لنفسه ولغيره، حتى جعله بعض الحكماء فضيلة قاعدة لجميع الفضائل وأنه أساس الجمعية التأنسية والعمران والتمدن، فهو أصل عمارة الممالك التي لا يتم حسن تدبيرها إلا به، وجميع ما عدا العدل من الفضائل متفرع عنه وكالصفة من صفاته، وإنما يسمى باسم خاص كالشفقة والمروءة والتقوى ومحبة الوطن وخلوص القلب وصفاء الباطن والكرم وتهذيب الأخلاق والتواضع وما ماثل ذلك، فهذه كلها نتائج العدل. ثم إن الحديث الشريف، وهو قوله

صلى الله عليه وسلم: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»، يتضمن الدرجة العليا في العدل، وهو موافق لما نطقت به حكم الحكماء وشرائع الأنبياء قبل الإسلام، فقد حسنه الشرع والطبع، وإن كان تحسين النواميس الطبيعية لا يعتد به إلا إذا قرره الشارع»[19].

وهكذا نرى أنه يشير إلى الشريعة ليرفع علم العقل، أما الجملة الأخيرة فكانت ضرورية في عصر كثرة الجاهلين، ولا ننسى أن كاتبنا كان من كبار موظفي الدولة.

العدل والظلم في تاريخ مصر

ويؤكد الطهطاوي، سواء في «المناهج» أو في «المرشد»، أن العدل هو أساس المجتمع الإنساني وأساس الحكم. وهو لا يكتفي بتكرار عبارات التراث، وأهمها «العدل أساس الملك»، بل ينظر إلى الأمر بمنظار التاريخ، ويذكر التاريخ المصري القديم ما بين أمسيس[20] (أحمس الأول) ورمسيس[21] والتاريخ اليوناني مع الإسكندر الأكبر[22]، ولا تفوته الإشارة إلى عدل محمد علي وعدل إسماعيل[23]، وهذه الإشارات الأخيرة قد يكون فيها من الوقائع ما فيها، ولكن هدفها، فيما نظن، على قلم الشيخ الذكي، إنما هو وضع القاعدة والإشارة إلى المثل الواجب الاتباع.

وهو لا يذكر فقط الأمثلة «الطيبة» بل السيئة أيضا، أي من حكموا بالظلم، وأهم هذه الطائفة عند المصري الطهطاوي هم المماليك، ولكنه يضع فيهم الأمويين أيضا، فيقول إن الظلم كان من أسباب انهيار ملكهم[24].

أما المماليك فإن عهدهم في مصر كان عهد «التخشن العنيف»[25]، وخلاله عاشت مصر «في الذل والمسكنة وكانت حبال منافعها واهنة»[26]، وتحَمَّل أهلها فيه «ثقيل الإصر»[27]. وفي مدة أحكامهم صارت مصر تفقد كل يوم عناصر حياتها على التدريج بانحلال الانتظام، والعلة في ذلك هي ظلم المماليك وتدميرهم البلاد، بينما مدار العمار على العدل[28]. وقد دمر المماليك مصر بإهمالهم مشروعات الري بعامة والتفاتهم إلى مصالحهم الخاصة. يقول رفاعة عن أهمية تنظيم الري في مصر وعن سياسة المماليك عموما وأثرها في تدهور «القوة المركزية» اللازمة دوما في مصر[29]:

«لمَّا كان ري مصر دائما صناعيا مدبرا كان لا بد فيه من حسن الإدارة المائية والضبط والربط في تطهير الترع وبناء الجسور والقناطر، فإن كانت الحكومة المتولية

على مصر سيئة التدبير أو قليلة العدل أو ضعيفة القوة فإنها تقتصر على تدبير بعض الأقاليم دون بعض أو بعض الأملاك الخصوصية على قدر منفعتها وتجحف بالمصلحة العمومية، فلهذه الحوادث الجارية في أيام حكمهم تقهقرت العمليات الهندسية الموروثة عن الفراعنة والرومانيين ومن بعدهم من الخلفاء والسلاطين ممن كانت دولة مصر في أيامهم منظومة».

الطهطاوي والعدالة الاجتماعية

والسؤال الذي سننهي ببحثه هذه الصفحات، هو التالي: إلى أي حد يمكن أن يقال إن رفاعة رافع الطهطاوي كان له موقف بشأن ما نسميه الآن «العدالة الاجتماعية»؟ ويمكن أن تكون إجابتنا ذات شقين: الأول أنه لا يمكن للقراءة الموضوعية لكتابات الطهطاوي أن تبرر القول بأنه اتجه صراحة نحو هذا المفهوم، وإن كان موجودا ضمنا في ثنايا بعض من نصوصه. الثاني، أنه حتى في هذه الحالة، فإن اهتمام رفاعة برفع الظلم الاجتماعي أكبر بكثير من اهتمامه بإرساء نظام تتحقق فيه العدالة الاجتماعية، وحتى إذا قبلنا بوجود حساسية لديه إزاء «الظلم الاجتماعي»، فإن علينا أن نتفق على معنى «الاجتماعية» في هذا التعبير.

حقا لقد طالب بإدخال المصريين إلى وظائف الحكومة يوم كانت وقفا على الأتراك والمستتركة[30]، وندَّد بظلم الحاكم «لرعيته»[31]، ودان سوء استخدام الموظفين الكبار (وكانوا يسمون «الأمراء») لسلطتهم[32]، كما أن هجومه الشديد على المماليك ذو حدين: فهو موجه إليهم، بعد أن قضى محمد علي على شوكتهم، ولكنه موجه أيضا إلى كل حاكم يفعل مثلهم، وكانت مصر كذلك استبدادا وطغيانا وإقطاعا حتى حكم إسماعيل، وربما نلمح في حديثه المذكور آنفا عن الاهتمام بالأملاك الخصوصية والإجحاف بالمصلحة العمومية[33] إشارة إلى عهد إسماعيل ذاته.

ولكن ألوان الظلم التي يشير إليها رفاعة في كل هذا، نصا أو تلميحا، إنما هي ذات طابع سياسي، أي على صلة بنظام الحكم القائم، ومن ثم فليس لها الطابع الاجتماعي الصريح الذي يتصل بطبيعة العلاقات بين الأفراد والمؤسسات في المجتمع.

وعلى رغم ذلك فربما كان هناك مكان وحيد في كل كتابات الطهطاوي نستطيع أن نقول إنه تحدث فيه حديثا يتناول «الظلم الاجتماعي» مباشرة، وذلك في الفصل

الذي خصصه كتاب «المناهج» للزراعة باعتبارها العماد الأكبر للاقتصاد المصري. ففي هذا الفصل يتحدث رفاعة عن بؤس الفلاح في أرض النيل حديث الخبير، وهو يفعل هذا ليس على نحو عاطفي بل على طريقة عقلية ممعنة في العقلية وعلى أساس اقتصادي صرف وليس على أساس أخلاقي أو ديني أو ما شابه. ولننظر الآن في هذا النص الخطير[34] الذي أدخل التمييز الواضح بين رأس المال والعمل في الاصطلاح العربي لأول مرة على ما يبدو، والذي يمضي إلى أبعد من هذا فيعطي الأولوية للعمل على رأس المال.

وسنأتي على هذا النص في ملحق تالٍ، ونكتفي هنا بذكر أهم قضاياه:

-1 كان الطهطاوي بسبيل الحديث عن «التحسينات الزراعية»، فيتطرق إلى القول بأن المقتطف لثمارها «والمحتكر لمحصولاتها الإيرادية إنما هو طائفة الملاك... دون أهل الحرفة الزراعية».

-2 ويتحدث عن هاتين الطائفتين: «الملاك» و«العمال الزراعيين»، من زاوية علاقة العمل فيقول: «الملاك في العادة تتمتع بالمتحصل من العمل ولا تدفع في نظير العمل الجسيم إلا المقدار اليسير الذي لا يكافئ العمل».

-3 وينبه الطهطاوي إلى أن علة ادعاء الملاك لنيل «المقدار الجسيم» من الثروة لا تخرج عن شيء واحد، هو واقعة «التملك»، بينما هم يتجاهلون أن العمال الزراعيين أصحاب فضل عظيم: «ولا ينظر المالك إلى كون بعض هؤلاء العمال هو الذي حسَّن الزراعة بشغله، واخترع لها طرائق منتجة واستكشف استكشافات عظيمة بتنمية الزراعة وتكثير أشغالها. فإن حق التمليك ووضع اليد على المزارع سوَّغ للملاك ولواضعي الأيدي أن يتصرفوا في عمليات أملاكهم التصرف التام، وأن يعطوا للعمال بقدر ما يظنون أنه من لياقتهم. ويعتقد المالكون أنهم أرباب استحقاق عظيم بسبب التملك، وأنهم هم الأَولى بالسعادة والغنى مما يتحصل من عمليات الزراعة، وأن من عداهم من أهل المملكة لا يستحق من محصول الأرض شيئا إلا في مقابلة خدمته».

-4 ويشير الطهطاوي إلى أن «أجرة» هؤلاء «الشغالين» أو «الأجرية» على رغم أنها «قدر يسير جدا لا يساوي العمل»، هذه الأجرة ذاتها معرضة للتناقص بسبب التنافس على العمل، وهو التنافس الذي يعمل في مصلحة الملاك: «إذا وجد بالجهة كثير من الشغالين، فإنهم يتناقصون في الأجرة ويتنافسون في ذلك لمصلحة صاحب

الأرض، مع أن الأرض إنما تتحسن محصولاتها بالعمل، فلا يمكن أن يكون ذلك التحسن والزيادة والخصب إلا بالعمليات الفلاحية الصادرة من هؤلاء الأجرية الذين تناقصت أجرتهم».

-5 يشير الطهطاوي إلى تعميم ظاهرة الاحتكار وانتقالها من الزراعة إلى الصناعة: «وكما أن أرباب الأملاك يحتكرون جميع الأعمال الزراعية من طائفة الفلاحة، كذلك يحتكرون ثمرات جميع الصنائع؛ لأن الصنائع كلها تسعى وتنهض في الأشغال والعمليات التي تستدعيها حاجة الفلاحة».

-6 وقبل أن ينتقل الطهطاوي إلى مناقشة الأساس الذي يقوم عليه هذا التفسير غير المتكافئ للثروة، يشير إشارة لطيفة إلى أنه على حين أن العامل الزراعي يقدم «خدمة وفنا وصناعة»، فإن المالك لم يملك إلا «بمساعدة المقادير»، ولعل في هذا إشارة إلى أساليب التمتع بحيازة الأراضي الزراعية في مصر في عهده، وكانت تعتمد في معظم الأحيان على الاتصال الشخصي بالحاكم، وأحيانا أقل على «الحظ» وأحيانا نادرة على القدرة والجهد.

-7 أما الأساس الذي يستند إليه الملاك فهو «قاعدة مشهورة» تقول «إن من يزرع يحصد، يعني أن المحصود للمالك»، وهذه القاعدة تستند إلى حديث للنبي صلى الله عليه وسلم يقول «الزرع للزارع». ويناقش رفاعة معنى هذا الحديث، وينتهي إلى أن حديث «الزرع للزارع» لا يدل على شيء من جواز استحواذ المالك على المحصولات وعدم مكافأة العامل.

-8 وإذا كان الملاك يستندون إلى أنهم هم الذين يقدمون «رأس المال»، فإن رفاعة يرى في هذه الحجة «محض مغالطة»؛ لأن هناك بإزاء رأس المال قوة أخرى عظيمة مساوية هي قوة العمل: «ولا يستند في غبن الأجير إلى أن المالك دفع رأسماله في مصرف الزراعة والتزم الإنفاق عليها، فهو الأحق بالاستحواذ على المحصولات الجسيمة وأنه الأولى بربح أمواله العظيمة، فهو الأصل في التربيح، وأن عملية الفلاحة إنما هي فرعية أنتجها وحسَّنها رأس المال، فإن هذه التعليلات، محض مغالطة»؛ وذلك أنه لولا العمل لما ربحت الأرض.

-9 وفي النهاية يقدم الطهطاوي «إغراء» إلى الملاك بأن يعدلوا من سياستهم بإزاء أجرة العمال بحيث يزول إجحافهم بالأجير، وهذا الإغراء يقوم على أسس ثلاثة: الأول

تنبيههم إلى نوع من التضامن الاجتماعي «نظرا إلى ازدحام أهل الفلاحة»، والثاني تنبيههم إلى مصلحة لهم هم أنفسهم: «فتنقيصهم للأجر وسومهم على بعض أهل الفلاحة بالمزايدات، التنقيصية، كل هذا «لا يثمر محبة الأجير للمالك»، ويحذرهم الطهطاوي بقول القائل: «من يزرع الشوك لا يحصد به عنبا». أما الأساس الثالث فهو أساس ديني، حيث يذكر رفاعة حديث الرسول «المسلم أخو المسلم لا يظلمه».

العدالة والوعي الطبقي عند رفاعة

ويدرك القارئ من هذا العرض لقضايا ذلك الفصل المشار إليه ومن قراءته للنص كاملا الذي سنأتي عليه لاحقا، يدرك أنه نص عظيم ذو أهمية تاريخية، وأنه يدل على انتباه عجيب إلى جوهر العلاقات، بين المالك والفلاح، ولكن هل تكفي صفحتان أو ثلاث للقول بأن لرفاعة الطهطاوي موقفا بشأن «العدالة الاجتماعية» من حيث هي فكرة موجهة إلى تنظيم المجتمع ككل؟ لقد حاول البعض أن يقولوا إن رفاعة تكلم في الاشتراكية ذاتها! وفي هذا غلو، لا يزيد من قدر رفاعة، وقدره بالفعل قبل هذا وبعده عظيم. ونحن لا نعتقد أن هذه السطور تدل على إدراك واضح عند الطهطاوي لمفهوم العدالة الاجتماعية، وذلك لهذا السبب الجوهري: أن «العدالة الاجتماعية» مفهوم لا يقوم بغير إدراك سابق بأن هناك في المجتمع طبقات، وأن هناك بينها تعارضا وقد يكون بينها صراع كذلك، فتأتي العدالة الاجتماعية لتمنع التسلط والاحتكار والاستغلال من طبقة على أخرى. والواقع أن رفاعة الطهطاوي لم يتصور المجتمع المصري في عصره على أنه مكون من طبقات ذات «مصالح» متعارضة، كذلك فإنه في دفاعه عن «الفئات» المقهورة فيه لم يفعل هذا بالنظر إليها من حيث هي «طبقة اجتماعية». على العكس من ذلك فإننا نجد عند الطهطاوي نصوصا يقف فيها في صف الفئات المسيطرة أو العليا من حيث هي كذلك.

فقد أشرنا من قبل إلى طلبه إلى الخديو إسماعيل أن يرفع رذائل التصغير والتحقير عن رعيته لأن «من ملك أحرارا طائعين كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين»، ولكن ها هو يميز بعد سطر واحد بين نوعين من المعاملة أو ثلاثة، فيقول: «وعلى الملك أن يعامل أحرار الناس بمحض المودة، والعامة بالرغبة والرهبة، وأن يسوس

السفلة بالمخافة الصريحة»[35]، هذا وإن كان يضيف على الفور «وأن يحسن سياسة جميع رعاياه على اختلاف أنواعهم».

ثم انظر مثلا إلى قوله: «التربية هي أساس الانتفاع بأبناء الوطن، لا سيما تربية أبناء الأمراء والأكابر والأغنياء بتحسين أحوالهم...»[36]، وإلى قوله كذلك في الكتاب نفسه «المرشد الأمين» حيث يوزع مراحل التعليم على أساس من يسار العائلة أو فقرها: «وكما أن التعليمات الأولية والمعارف العمومية يجب أن تعم جميع أولاد الأهالي فقيرهم وغنيهم، يجب أيضا أن يكون التعليم الثانوي كثيرا منتشرا في أبناء الأهالي القابلين له الراغبين فيه. فيباح لهم التعليم والتعلم ليكونوا من الدرجة الوسطى، بخلاف درجة العلوم العالية المعدة لأرباب السياسات والرئاسات، وأهل الحل والعقد في الممالك والحكومات، فإنه ينبغي أن يقتصد في تعليمها والتضييق في نطاقها بحيث يكون عدد تلامذتها محصورا وعلى أناس قلائل مقصورا، بمعنى أن كل من طلب الاشتغال بالعلوم العالية لا بد أن يكون صاحب ثروة ويسار، ويكون يساره مقيدا بقيود خاصة في الغنى والاعتبار، بحيث لا يضر تفرغه للعلوم العالية بالمملكة، فمن الخطر على من له صناعة يتعيَّش منها وينتفع به الناس أن يترك هذه الصناعة ليدخل في دائرة معالي المعارف»[37].

ومن جهة أخرى، فعلى رغم أنه كان قد تحدث في «تخليص الإبريز» بحماس عن إمكان قلب الملك الظالم، فإنه، في «المناهج» وفي «المرشد»، ينصح الشعب أن يطيع وأن يصبر. يقول في مناهج الألباب المصرية: «وبالجملة فعلى ولي الأمر أن يجتهد حتى يرضى عنه جميع رعيته، وأن يُنزل نفسه منزلتهم، وكل ما يحبه لنفسه يحبه لهم، وعليهم الطاعة الكاملة له لقوله تعالى: «أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأَمرِ منكُم» [النساء: 59] فقد قرن تعالى طاعة ولاة الأمر بطاعة نفسه ورسوله؛ فهذه عظمة جميلة لولاة الأمر ومنزلة جليلة تبلغ النهاية في رفعة القدر. فإذا ظهر لولي الأمر عدو لزمهم معاونة الملك عليه، فإذا استقرضهم أقرضوه، وإذا استعان بهم أعانوه، وإن عدل فيهم مدحوه، وإن ثقل عليهم شيء من أحكامه صبروا إلى أن يفتح الله لهم باب هدايته للخير وإرشاد دولته للعدل وزوال الضير ويسألون الله تعالى أن يرزقه بطانة أهل حكمة وشجاعة وعفة وعدالة»[38].

رفاعة رجل عظيم وظاهرة مركبة

إن الذي ينبغي أن ننتبه إليه هو أن رفاعة الطهطاوي، شخصا وكتاباتٍ، ظاهرة مركبة غير بسيطة، ولها أوجه متعددة ومتفرقة وأحيانا ما تبدو متعارضة، في الظاهر على الأقل حتى يتوافر للبحث العلمي الشامل المدقق أن يكتشف مفتاح مواقفه وعمودها الفقري والجوهر فيها والغرض والوسيلة المؤقتة والمقصد البعيد صريحا كان أو ضمنيا. وإذا لم ننتبه إلى ذلك وقعنا في التمجيد الرخيص أو في الاستهانة المتعجلة الظالمة.

فهذا الرجل العلماني المقصد محترم للدين وشريعته وموقر لشعائره، وهو مندد بالمظالم، ولكنه موظف كبير عايَشَ محمد علي وإبراهيم وعباس وسعيد وإسماعيل، ورضي عنه معظمهم وأنعموا عليه بالرتب والتشريفات وألحقوها بإقطاعيات مهمة، حتى ترك لورثته عند وفاته ما يزيد على الألف وستمائة فدان (منها تسعمائة فدان اشتراها هو) وهو معجب في «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» بثورة 1830 في فرنسا، ولكنه يسلم في «مناهج الألباب المصرية» بأن يكون للحاكم السلطان المطلق على رغم إشارته إلى ضرورة أن يتقيد مع ذلك بالقوانين، وليس أدل على ما نقول من أنه، كما رأينا، يضع بين يدي الحاكم جميع السلطات، التشريعية والتنفيذية والقضائية.

لقد كانت كتابات الطهطاوي، لأنها ظهرت في وقتها وليس بعد وقتها، حدثا مهما بل فريدا، ولا يمكن أن نطلب من الرجل أكثر مما يستطيع ومما يسمح به العصر. وفيما يخص فكرتَيْ الحرية والعدالة، والأولى منهما بوجه أخص، فإن كتابات الطهطاوي في كتبه وفي مقالاته الصحافية، بل في ترجماته ذاتها، كانت فاتحة عالم جديد من الفكر السياسي والاجتماعي، وحاملة لأفكار جديدة وتصورات سيُقَدَّر لها أن تهز المجتمعات الإسلامية من الأعماق. وكما سبق أن أشرنا، فإنه لم يكن مجرد ناقل لأفكار الغرب؛ لأن جهده في الفهم وإعادة التفسير والتكييف جهد لا يمكن لذي عينين إنكاره، بما في ذلك، وربما على الأخص، في كتابه الفريد العجيب باكورة التأليف العربي الحديث كله، «تخليص الإبريز في تلخيص باريز». ولا يمكن أن يستنتج قارئ رفاعة أنه استمر يدور في دورة التراث القديم، بالنظر إلى جوانب من لغته أو إلى بعض سياقاته التعبيرية أو حتى إلى افتقاره الواضح أحيانا إلى روح

التنسيق والنظام في ترتيب أفكاره وتسلسلها، فرفاعة هو أول طريق جديد، بل إنه إذا خطر لقارئ هذا، فليس عليه إلا أن يقارن «تخليص الإبريز» بكتاب علي باشا فكري الذي كتب بعد وقت كتابة «التخليص» بما يقرب من الستين عاما: «إرشاد الألبا إلى محاسن أوربا»، وهو عتيق في أسلوبه ونظرته، وإلى جانبه يقف «التخليص» عصري الفهم نضرا نضارة براءة النظرة. لقد نهض رفاعة بالفكر المصري نهضة هي أقرب إلى القفزة، بعد طول خمول وخمود، ويكفي أنه أتى بهذا الشيء العجيب الغريب الذي يصعب وضعه في كلمات: حساسية جديدة، ومركزها الحرية في الفكر وفي العمل، وشرطها وجوب الاعتراف بالكرامة البشرية لكل إنسان.



Withe

الملاحق

(ملحق أول)
«حياة رفاعة رافع الطهطاوي»

ولد رفاعة في مدينة طهطا، إحدى مدن الصعيد، في مصر العام 1801، وهي سنة مغادرة قوات الحملة الفرنسية أرض النيل. وكانت عائلته ذات صدارة في المدينة، وتولى بعض أعضائها منصب القضاء، ومنهم من اشتغل بالعلم وله تآليف. وقد استولت السلطات الحاكمة على ما بيد الأسرة من التزامات في الأرض، فاضطر والده إلى الرحيل إلى أقارب له قرب جرجا ثم إلى مدن أخرى، ولما تُوفي الأب عاد الصبي رفاعة إلى طهطا حيث أخواله، وفيها تعلم العلوم التقليدية على أيديهم.

وجاء رفاعة إلى الأزهر في العام 1817، وقضى به متعلما نحو خمس سنوات، وكان أبرز أساتذته الشيخ العالم الفاضل المتفتح حسن العطار (1766- 1835)، الذي تولى مشيخة الأزهر سنة 1830، وهو الذي ساعد على تهيئة

«شاعت طبيعة الأمور أن يكون هذا الفلاح المصري - وكان الوحيد بهذه الصفة بين أعضاء البعثة - أنبغ أعضاء البعثة وأكثرهم فائدة لمصر في أثناء إقامته بباريس وبعد عودته»

ذهن الفتى رفاعة لتقبل «العلوم العصرية» والإقبال عليها. وهو من غير شك أكبر الأسماء التي هيَّأت للنهضة الحديثة، وكان قد سافر إلى فلسطين والشام وتركيا، كما اتصل بعلماء الحملة الفرنسية ورأى آلاتهم وطرائقهم. وأهم أقواله: «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها»[1].

وبعد تخرجه في الأزهر، وسنه إحدى وعشرون سنة، اشتغل بالتدريس فيه، وعن دروسه تلك يقول تلميذه الوفي المقرب صالح مجدي: «وكان رحمه الله حسن الإلقاء بحيث ينتفع بتدريسه كل من أخذ عنه، وقد اشتغل في الجامع الأزهر بتدريس كتب شتى في الحديث والمنطق والبيان والبديع والعروض وغير ذلك. وكان درسه غاصًّا بالجمع الغفير من الطلبة، وما منهم إلا من استفاد منه وبرع في جميع ما أخذه عنه، لما علمت أنه كان حسن الأسلوب، سهل التعبير، مدققا محققا، قادرا على الإفصاح عن المعنى الواحد بطرق مختلفة، بحيث يفهم درسه الصغير والكبير بلا مشقة ولا تعب»[2].

وفي العام 1826 أوفد محمد علي أول بعثة كبيرة إلى فرنسا لدراسة علومها ولغتها، وطلب من الشيخ حسن العطار «أن ينتخب من علماء الأزهر إماما للبعثة يرى فيه الأهلية واللياقة، فاختار الشيخ رفاعة لتلك الوظيفة»[3].

وهكذا سافر رفاعة إماما للصلاة ومرشدا دينيا، ولكنه سرعان ما تحول إلى طالب كالبقية، ولا شك في أن السر هو اجتهاده الفائق. ولقد شاءت طبيعة الأمور أن يكون هذا المصري الفلاح، وكان الوحيد بهذه الصفة بين أعضاء البعثة الذين أتوا من الأسر التركية والأجنبية المستتركة، هو أنبغ أعضائها وأكثرهم فائدة لمصر في أثناء إقامته بباريس وبعد عودته.

وقد قضى رفاعة في باريس خمس سنوات (1826 - 1831) ليعيَّن مترجما لمدرسة الطب، ثم بمدرسة «الطوبجية»، ثم ناظرا لمدرسة التاريخ والجغرافيا التي ألحقت بمدرسة المدفعية، حتى كان إنشاء «مدرسة الألسن» في العام 1835 باقتراح من رفاعة الطهطاوي الذي اضطلع بتأسيسها وإدارتها، ثم أَلْحَق بها في العام 1841 «قلمَ الترجمة» وأداره رفاعة كذلك. في هذه الفترة نفسها عمل رفاعة بالصحافة، إذ عُيِّن في يناير سنة 1842 رئيسا لتحرير جريدة «الوقائع المصرية» (التي بدأت في الظهور في العام 1828)، حين أراد محمد علي إخراجها في صورة حديثة.

ومع عهد عباس (1849- 1854)، احتجب نجم رفاعة الطهطاوي حين نفاه الوالي إلى السودان مديرا لمدرسة ابتدائية في الخرطوم. ولم يستسلم الشيخ العامل لليأس والقنوط فترجم خلال تلك الفترة كتاب «فنلون» الفرنسي «مغامرات تليماك»، تحت عنوان «مواقع الأفلاك في وقائع تليماك»، وقد طبعها أحد تلاميذ رفاعة فيما بعد في بيروت.

وبعد تولي سعيد باشا العرش عاد رفاعة إلى مصر المحروسة وعُيِّن وكيلا للمدرسة الحربية ثم ناظرا لها، وكانت رتبته في الجيش «أميرالاي رفاعة بك». ولكنه فصل في العام 1861 من خدمة الحكومة بعد إلغاء المدرسة الحربية، وظل كذلك نحو سنتين، حتى أنشأ قلم الترجمة الجديد في أوائل عهد إسماعيل (1863) واختير رفاعة بك ناظرا له، ومن أهم إنجازات هذا القلم ترجمة القانون الفرنسي، المدني والجنائي، إلى العربية. وربما كان آخر منصب جديد تولاه هو رئاسة تحرير مجلة «روضة المدارس المصرية» التي أسست في العام 1870، وساعده في ذلك ولده علي فهمي رفاعة. وكانت وفاته بعد عامين من ذلك.

(ملحق ثانٍ)

«الزرع لمن بذر»

نثبت هنا النص الخطير الذي يتحدث فيه رفاعة عن العلاقة بين العمل ورأس المال «مناهج الألباب المصرية» (ص 63 - 65)، وهو النص الذي يعتمد عليه من يظن أن الطهطاوي «اشتراكي»، وقد أوضحنا موقفنا من هذا التفسير خلال الفصل.

يقول وهو بصدد الحديث عن الزراعة وطرائق تحسينها:

«ثم إن المقتطف لثمار هذه التحسينات الزراعية، المجتني لفوائد هذه الإصلاحات الفلاحية الناتجة في الأغلب عن العمل واستعمال القوى الآلية، والمحتكر لمحصولاتها الإيرادية، إنما هو طائفة الملاك، فهم من دون أهل الحرفة الزراعية هم متمتعون بأعظم مزية، فأرباب الأراضي والمزارع هم المغتنمون لنتائجها العمومية والمتحصلون على فوائدها، حتى لا يكاد يكون لغيرهم شيء من محصولاتها له وقع. فلا يعطون للأهالي إلا بقدر الخدمة والعمل وعلى حسب ما

تسمح به نفوسهم في مقابلة المشقة. يعني أن الملاك في العادة تتمتع بالمتحصل من العمل ولا تدفع في نظير العمل إلا المقدار اليسير الذي لا يكافئ العمل. فما يصل إلى العمال في نظير عملهم في المزارع أو إلى أصحاب الآلات في نظير اصطناعهم لها هو شيء قليل بالنسبة إلى المقدار الجسيم العائد إلى الملاك، فإن المالك يستوفي لنفسه أكثر محصول الأرض. فإنه بعد تصفية حساب مصاريف الزراعة وجميع كلفها يأخذ محصولها بتمامه بوصفه إيرادا للأرض وعلفا للمواشي وأجرة للآلات، ولا يعطي لأرباب الأعمال والأشغال منها إلا قدرا يسيرا، ولا ينظر إلى كون بعض هؤلاء العمال هو الذي حسَّن الزراعة لشغله واخترع لها طرائق منتجة واستكشف استكشافات عظيمة بتنمية الزراعة وتكثير أشغالها. فإن حق التمليك ووضع اليد على المزارع سوَّغ للملاك ولواضعي الأيدي أن يتصرفوا في عمليات أملاكهم التصرف التام، وأن يعطوا للعمال بقدر ما يظنون أنه من لياقتهم. ويعتقد المالكون أنهم أرباب استحقاق عظيم بسبب التملك وأنهم هم الأولى بالسعادة والغنى مما يتحصل من عمليات الزراعة، وأن من عداهم من أهل المملكة لا يستحق من محصول الأرض شيئا إلا في مقابلة خدمته ومنفعته المأمور بإجرائها في حق أرضهم. فيترتب على هذا أن كل من يريد من الأهالي أن يتعيَّش من الخدمة التي هي العمل يصير مضطرا إلى أن يخدم بالقدر الذي يتيسر له أخذه من الملاك بحسب رضائهم، ولو كان هذا القدر يسيرا جدا لا يساوي العمل، لا سيما إذا وُجد بالجهة كثير من الشغالين فإنهم يتناقصون في الأجرة ويتنافسون في ذلك لمصلحة صاحب الأرض، مع أن الأرض إنما تتحسن محصولاتها بالعمل فلا يمكن أن يكون ذلك التحسن والزيادة والخصب إلا بالعمليات الفلاحية الصادرة من هؤلاء الأجرية الذين تناقصت أجرتهم. وكما أن أرباب الأملاك يحتكرون جميع الأعمال الزراعية من طائفة الفلاحة، كذلك يحتكرون ثمرات جمع الصنائع لأن الصنائع كلها تسعى وتنهض في الأشغال والعمليات التي تستدعيها حاجة الفلاحة كالحدادة والنجارة وجميع صنائع أهل الحرف المتعلقة بأمور الفلاحة.

فينتج من هذا كله أن زيدا من الناس إذا لم تساعده المقادير على أن يصير مالكا لقطعة أرض لايزال يقاسم مالك الأرض فيما يتحصل من الثروة الزراعية، ولكن تمتعه ناقص جدا؛ فإنه لا يأخذ من المحصول الزراعي إلا القدر الذي يسمح به المالك في مقابلة

خدمته وفنه وصناعته وثمن الأدوات والآلات، والدواليب المهندمة للزراعة. فإذا كان مالك الأرض سخيا كريما مبسوط اليد كافأ المكافأة التامة ووسَّع على من ينتفع بفنه. فقد جرت العادة أن الفلاح لا يكافأ على قدر خدمته وحراثته لقاعدة مشهورة: أن من يزرع يحصد، يعني أن المحصود للمالك. وقد قال صلى الله عليه وسلم «الزرع للزارع»، والمعنى فيه أن الزرع لمن بذر والثمرة له وعليه أجرة مثل الأرض؛ لا أن العامل يأخذ أجرة قليلة على عمله. ففي خبر الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع، أي أعطاهم النصف في نظير عملهم، وفي رواية دفع إلى يهود خيبر نخلها وأرضها، والمراد بعملهم مساقاتهم ومزارعتهم. فالواقع منه صلى الله عليه وسلم مزارعة تابعة للمساقات والبذر فيها من المالك بخلاف ما إذا كان البذر من العامل، فهي مخابرة وهي المسماة أيضا بالمشاطرة التي تقع في مثل العنب والخوخ، فيدفع المالك الأرض للعامل ويزرعها العامل ببذر من عنده وكذلك القمح. بل وقوع المخابرة الآن مع أنها غير جائزة موجودة بمصر أكثر من المزارعة. فحديث «الزرع للزارع» لا يدل على شيء من جواز استحواذ المالك على المحصولات وعدم مكافأة العامل. ولا يستند في غبن الأجير إلى أن المالك دفع رأسماله في مصرف الزراعة والتزم الإنفاق عليها فهو الأحق بالاستحواذ على المحصولات الجسيمة، وأنه الأولى بربح أمواله العظيمة؛ فهو الأصل في التربيح، وأن عملية الفلاح إنما هي فرعية أنتجها وحسنها رأس المال. فإن هذه التعليلات محض مغالطة إذ فرض الكلام في العامل جر لعمل منتج لولاه لما ربحت الأرض ربحا عظيما، فمواكسة المالك له في تقليل أجرته محض إجحاف به. ووصف استملاك الأراضي والصرف على الزراعة من رأس المال للمالك لا يقتضي كونه يستوعب جل المحصولات ويجحف بالأجير، نظرا إلى ازدحام أهل الفلاحة وتنقيصهم للأجر وسومهم على بعض بالمزايدات التنقيصية. وهذا لا يثمر محبة الأجير للمالك (من يزرع الشوك لا يحصد به عنبا)، فإن هذا فيه إيذاء بعضهم لبعض وهو ممنوع شرعا كما يدل عليه ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه؛ فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانا، المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يكذبه ولا يحقده، التقوى هاهنا - ويشير إلى صدره ثلاث مرات - بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه».


Withe

الباب الثاني

العدالة والحرية عند خير الدين التونسي

(1825 - 1889 م)



Withe

تقديم

«الأَوْلى بالاعتبار هو الدولة، وحسبما تكون الدولة تكون الأمة»

إن كان هناك دليل على أن القلم قد يكون وسيلة إلى المجد، ولك أن تفهم المجد على ما تشاء، وسيلة أقوى وأوثق من السلطة أو السيف، فهذا الدليل هو آثار خير الدين التونسي الوزير الكاتب. فقد ذهب، في سن السابعة عشرة، مملوكا من أصل شركسي، إلى تونس وتربى في قصر الباي، ودخل في سلك الجيش هناك، ثم في سلك الديبلوماسية ثم في سلك الوزارة، حتى اعتزلها في العام 1865، ليخرج كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» وينشره في تونس في العام 1867، وعمره خمسة وأربعون عاما. ولكنه يعود إلى شؤون الحكم في تونس وإلى الوزارة حتى أصبح وزيرا أكبر في سنة 1873 ولمدة أربع سنوات، ثم عيَّنه السلطان عبد الحميد الثاني، الذي قرأ كتابه، صدرا أعظم في الأستانة في العام 1878

ولكنه لم يبق في هذا المركز إلا شهورا، شهدت على الأخص تدخله لخلع الخديو إسماعيل عن كرسي الخديوية في مصر. وقد توفي بالأستانة سنة 1889 عن سبعة وسبعين عاما. فهو إذن رجل عرف مجد الحكم ووصل إلى أعلى مناصب الإدارة الإسلامية، ومع ذلك فإنه لا يذكر اليوم إلا بكتابه المذكور، وعلى الأخص بمقدمته التي وضع فيها خلاصة آرائه وتجاربه في الحكم ومن خلال زياراته المتعاقبة لأوروبا، على حين أن بقية الكتاب ما هو إلا تأريخ لدول أوروبا وللدولة العثمانية. وسيكون مرجعنا هو الطبعة الأولى للكتاب الصادرة في تونس في العام 1867.

قصد الرجل

ماذا كان قصد خير الدين حين كتب كتابه؟ وعلى أي اعتبار كتبه؟ ولنضع السؤال على صيغة أخرى: إذا كان رفاعة الطهطاوي رجل تربية واجتماع، والأفغاني رجل إصلاح ديني بحيث يكون أساسا للإصلاح السياسي، وأديب إسحق مفكر المجتمع الجديد القائم على الحرية، وعبد الله النديم عقل الوطنية وضمير الشعب، ومحمد عبده المتكلم العصري ورجل الدين المتنور، والكواكبي المفكر السياسي عدو الاستبداد، وقاسم أمين رسول العلمانية الأول، ولطفي السيد صحافي الدعوة إلى الحرية، فمن هو خير الدين التونسي صاحب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» ومقدمته على الأخص؟ هل هو رجل الفكر على إطلاقه؟ هل هو رجل الفكر السياسي؟ وهل هو رجل الفكر السياسي من زاوية المفكر أم من زاوية رجل العمل؟ ورجل العمل الذي يضع في اعتباره الأول الدولة أم الأمة؟

وتظهر أسئلتنا الأخيرة أننا نميل إلى تصنيف خير الدين التونسي بين دعاة النهضة الحديثة. إنه أولا رجل الفكر السياسي وليس رجل الفكر في عموميته كما حاول الطهطاوي أو الأفغاني على الأخص أن يكونا. فموضوعه هو السياسة، بل قل إنه الدولة وكيف ينبغي أن تحكم. وبرغم غيبة المضمون الاجتماعي في كتاباته، فإنه يحق أن نقول إنه يتحدث في سياسة الدولة من حيث ازدهار العمران، أي المجتمع، ولكن هذا المجتمع نادرا ما يكون عنده البشر أفرادا، إنما هو مصنوعات ومزروعات، أي نشاط اقتصادي[1]، أو قل هو نشاط المجتمع من حيث هو كذلك منظورا إليه في نتائجه الخارجية التي يمكن أن توضع في إحصاءات.

هو إذن يفكر في سياسة الدولة. ولكن لا يفعل ذلك من خارج، أي لا يفكر في الدولة تفكير الملاحظ لها والمستخرج لهيكلها النظري، كما ينبغي أن يكون أو كما هو قائم. إنه ليس رجل النظر البحت، ولا رجل الاقتراح كما كان الطهطاوي، بل هو يفكر في السياسة لأنه رجل سياسة، ويفكر في الدولة ويعي الممكن والصعب والمستحيل. إذن هو رجل عمل يفكر.

وهو يفكر هكذا من زاوية مصلحة الدولة، والدولة هنا هي العثمانية، وليس من زاوية مصلحة الأفراد أو الوطن[2] أو حتى الأمة الإسلامية من حيث هي كيان مستقل عن الدولة. فهو لايزال على الطريقة العتيقة التي تظن أن الأمة عامل محايد وأن المهم هو صلاح الحكم أو فساده، فالأولى بالاعتبار إذن هو الدولة، وحسبما تكون الدولة تكون الأمة. وحتى عندما يتحدث عن رفعة الأمة، فإنها عادة ما تكون عنده إما وسيلة وإما نتيجة لقوة الدولة، وسنرى من بعد رفضه لـ«حرية» الولايات العثمانية لأن في هذا إضعافا للدولة، وضعف الدولة ضعف للأمة ومن ثم لهذه الولايات.

هذا إذن وزير يفكر بصوت عالٍ، وليس رجل الشعب كما كان الطهطاوي وسيكونه الأفغاني وعبدالله النديم وغيرهما، كلٌّ بطبيعة الحال على طريقته. وهو إذن ليس رجل الدين، كما كان محمد بن عبد الوهاب وسيكون الشيخ محمد عبده، بل رجل الدولة، أي رجل الدنيا. ولكنه رجل الدنيا الذي يعي قوى العصر وقوة العصر داخليا، هي الدين، فلا بد إذن من مراعاة الدين، وقد تستوجب مراعاة الاعتبارات الدينية من أجل اللف حولها بغاية تعديلها: إن خير الدين يعي أن زمان الدولة الدينية قد ولَّى وراح، ولكن لا بد أحيانا من مراعاة الخواطر ولو برسوم وكلمات. وهو ما فعل.

ولأنه وزير يفكر، فإنه يبدأ من الوقائع. والواقع الكبير في عصره هو الواقع المحيط بالدولة العثمانية من كل ناحية وبكل شكل: ذلك هو أوروبا. ومن هنا فإن الفكرة الدافعة له إلى كتابة كل ما كتب هي هذه: ينبغي أن نقلد أوروبا في كل ما نستطيع، أو قل إنها هذه: أوروبا هي الخطر المحيق، وكما يقول بكلماته القوية هي «السيل المتدفق» و«التيار المتتابع» الذي يوشك أن يغرق كل ما حوله[3]، فكيف النجاة منه؟ لن يكون ذلك إلا بأن تحذو الممالك المجاورة حذوه وتجري مجراه

في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق[4]. بعبارة أخرى: أوروبا قوية، وللوقوف في وجهها لا بد من اصطناع وسائل قوتها، وفي أصل هذه القوة وتلك الوسائل تقوم نظمها السياسية المؤسسة «على دعامتي العدل والحرية»[5]. وها نحن وجها لوجه أمام موضوعنا.

بنية فكره

ولو حاولنا استخراج هيكل اهتمامات التونسي لقلنا إن مؤلَّفه يكشف عن غرض أساسي ومشكلة مبدئية وله ميدان واسع وموضوع خاص ويثير مشكلة مركزية، وكل هذا يؤدي إلى ظهور عدد من الأفكار المعينة. أما الغرض الأساسي فهو قوة الدولة وتقدم الأمة في التمدن ورفعتها، وهذا هو ما يترجم إلى مشكلته المبدئية التي تصبح: ما أسباب تأخر الأمة الإسلامية في عهدها الأخير وما وسائل تقدمها؟ ولمّا كان يربط تقدم الأمة بقوة الدولة، وقوة الدولة بالحكم الصالح، فإن ميدانه الذي يجول فيه بالنظر من خلفه ومن حوله ومن أمامه هو ميدان السياسة ونظرية الحكم الصالح على الأخص ووسائل هذا الحكم وطرائق إرجاءاته، وفي هذا الميدان يصبح الموضوع الأجدر بالاهتمام هو شروط «حسن الإمارة» كما يقول، وهو ما يؤدي إلى التساؤل بشأن: كيف يمكن أن يتحقق العدل والحرية اللذان هما أساس العمران وتقدم المعارف؟

وهو لا يحاول الإجابة عن هذا السؤال بالرجوع إلى كتب السياسة الشرعية، فهذه أوراق اصفرت ولا جدوى منها اللهم إلا بإشارات المجاملة والمطولة أحيانا هنا وهناك كما تقتضي الأحوال وكما يعرف الوزير الخبير بطرق التغلب على مقاومة أهل التقليد، إنما هو يجيب عن ذلك السؤال بتعريف النظم السياسية الأوروبية. ولأجل مساعدة أهل العصر على ازدرادها يأتي بآية هنا أو بحديث هناك أو برأي فقيه أو قول متكلم. وكما هو واضح من عنوان كتابه، فإن المشكلة المركزية عند خير الدين التونسي تصبح: كيف نقلد أوروبا؟ وفيمَ؟ وكيف نسوِّغ هذا للعلماء والساسة والرعية فضلا على السلطان نفسه؟ وفى إطار هذا كله تظهر المفاهيم الرئيسة التي أكدها وهي: العمران وشروطه، العدل والحرية، الظلم والاستبداد، الحكم الصالح، المصلحة، وظيفة الوزراء وأهل الحل والعقد، وأخيرا وليس آخرا «التنظيمات»؛ أي القوانين، بل قل الدستور.

هذه الأمور كلها، من غرضه الأساسي إلى مفاهيمه الرئيسة، يجدها القارئ منثورة تصريحا أو تلميحا أو ضمنا في الصفحات الثلاث الأولى التي تتكون منها خطبة الكتاب. وهي تبدأ بذكر العدل منذ الجملة الأولى («سبحان من جعل من نتائج العدل العمران») وتأتي على ذكر الآية القرآنية: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان» [النحل: 90] وتنبه إلى أن مركز الشريعة ليس الإيمان فقط، بل الإيمان والأمان، وإلى أن الشريعة الإسلامية كافلة بمصالح الدارين، ومع ذلك فإن «التنظيم الدنيوي أساس متين لاستقامة أمور الدين»، وهي قضية جديدة على عقول أهل العصر، بحيث إن البحث في وسائل الوصول إلى «المنعة والسلطة الدنيوية» يكون أمرا ينفع الدنيا والدين على حد سواء. وهذا هو غرض خير الدين: تقدم الدولة ونفع الأمة. وقد بحث «في أسباب تقدم الأمم وتأخرها جيلا فجيلا» وقرأ في ذلك تواريخ إسلامية وإفرنجية حررها المؤلفون من الفريقين، وسافر إلى بعض دول أوروبا وشاهد أحوالها وجمع من مستحدثاتهم ما يتعلق «بسياستي الاقتصاد والتنظيم»، ووقف على «الوسائل التي ترقوا بها في سياسة العباد»، حتى وصلوا إلى «الغاية القصوى من عمران البلاد»، ويريد في كتابه هذا أن يعرف بنظمهم السياسية حتى «نتخير منها ما يكون بحالنا لائقا، ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا»، وليس في هذا بدعة، لأنه إنما يريد أن «نسترجع... ما أخذ من أيدينا»، حيث إنه من المشهود لأمة الإسلام أن لها «سابقية التقدم في مضماري العرفان والعمران، وقت نفوذ الشريعة في أحوالها ونسج سائر التصرفات [السياسة] بمنوالها». أخيرا فإن سبيله في هذا كله هو الاعتماد على الشرع والعقل، وعلى المشاهدة والتأمل، و«سبحان من... فضّل بالعقل نوع الإنسان وأهّله به لحسن التدبير [أي الحكم السياسي] ومراتب العرفان» كما يقول مرة أخرى منذ السطر الأول في الخطبة.



Withe

2

المشكلة السياسية

لا شك في أن خير الدين قد بدأ كما أشرنا من مشكلة البحث عن «الوسائل الموصِّلة إلى حُسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها»[1]، والذي يقصده بـ «حسن الحال» وبـ «التمدن» هو: توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب البطالة. والآن ما أساس هذا كله؟ «أساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولَّد منه الأمن المتولَّد منه الأمل المتولَّد منه إتقان العمل»[2]. وهكذا فإن مشكلة التمدن والتقدم تعود إلى مشكلة سياسية هي: حسن الإمارة. ويمكن أن نقول إن حسن الإمارة هذا عماده شيئان: الملك المؤهل للحكم، والتنظيمات السياسية القويمة: «إن سعادة الممالك وشقاوتها في أمورها الدنيوية إنما تكون بمقدار ما تيسر لملوكها من العلم بكليات السياسة والقدرة على

«إن سبب قوة الغرب هو تنظيماته... فإذا أراد المسلمون مقاومة الغرب فعليهم بمثل تنظيماته السياسية»

القيام بها، وبقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها»[3]. وهكذا يكون لدينا من عناصر الحكم الأساسية: الملك، والتنظيمات، والوزراء والموظفون بعامة.

أما الملك، فإن الأمم التي لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة، يصبح الخير فيها والشر منحصرا في ذات الملك، وبحسب حظه من الاقتدار والاستقامة يكون مبلغ نجاحها[4]. وقد يمكن أن نتصور بالنظر إمكان وجود الحاكم الفرد المنصف، ولكن أين هو هذا الملك النادر بحسب الوقائع[5]، يقول خير الدين: «وقد وقعت بيني وبين أحد أعيان أوروبا مكالمة أسهب فيها بمدح ملكهم، وذكر ما له من مزيد المعرفة بأصول السياسة، حتى قال إنه متقيد بطبعه وعقله عن سلوك غير منهاج الصواب. فقلت له: كيف تشاحونه في الحرية السياسية، وترومون مشاركته في الأمور الملكية، والحال أنكم تسلمون له من الكمالات، ما لا يحتاج معه إلى المشاركة؟ فأجابني بقوله: من يضمن لنا بقاءه مستقيما واستقامة ذريته بعده؟[6].

لكل هذا لزم تقييد الملوك بقيود من الشرع ومن العقل، وبقيود تنظيمية وأخرى بشرية. ذلك أنه لا بد من وازع، وهو «إما شرع سماوي وإما سياسة معقولة»[7]، وتمتلئ مقدمة خير الدين التونسي بتكرار أن الشرع الإسلامي فيه صلاح الدين والدنيا جميعا. فقد حسَّن حال الأمة الإسلامية فترة من الزمان (لا يقول ما هي وكم مدتها) وكان ذلك ناتجا عن تقيد الولاة «بقوانين الشريعة المتعلقة بالأمور الدينية والدنيوية، التي من أصولها المحفوظة إخراج العبد عن داعية هواه وحماية حقوق العباد، سواء كانوا من أهل الإسلام أو من غيرهم، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح، وارتكاب أخف الضررين اللازم أحدهما، إلى غير ذلك. ومن أهم أصولها المشورة التي أمر الله بها رسوله المعصوم صلى الله عليه وسلم، مع استغنائه عنها بالوحي الإلهي وبما أودع الله فيه من الكماليات. فما ذاك إلا لحكمة أن تصير سنة واجبة على الحكام بعده. قال ابن العربي: المشاورة أصل في الدين وسنة الله في العالمين، وهي حق على عامة الخليقة، من الرسول إلى أقل الخلق. ومن كلام علي رضي الله عنه: لا صواب مع ترك المشاورة. ومن الأصول المُجمَع عليها وجوب تغيير المنكر على كل مسلم بالغ عالم بالمنكرات. وقال حجة الإسلام الغزالي: الخلفاء وملوك

الإسلام يحبون الرد عليهم ولو كانوا على المنابر. فقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو يخطب: أيها الناس، من رأى منكم فيَّ اعوجاجا فليقوِّمه. فقام له رجل وقال: والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقوَّمناه بسيوفنا. فقال: الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من يقوِّم اعوجاج عمر بسيفه. ولا شك في أن مثل هذا الإمام العادل الشديد في حماية الدين وحقوق الخلافة لو لم ير مساغا من الشريعة لذلك الكلام مع ما فيه من الشدة ما حمد الله بل كان الواجب رده وزجر قائله. وروى الغزالي أيضا في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» من «الإحياء» أن معاوية حبس عطاء الناس، فقام إليه أبو مسلم الخولاني، فقال: إنه ليس من كدِّك ولا من كد أبيك ولا من كد أمك، فقال معاوية بعد إسكان غضبه بالوضوء: صدق أبو مسلم، إنه ليس من كدي ولا من كد أبي، فهلموا إلى عطائكم»[8].

هذه خلاصة قواعد السياسة الشرعية، ولكن خير الدين ليدري أنها قليلا ما احتُرمت، ولما كان يقصد ضمنا إلى الانتقال من نموذج الدولة الدينية إلى نموذج الدولة المدنية المؤسَّسة على «سياسة عقلية»، أي على تنظيمات قانونية يضعها البشر وتكون مطابقة لأحوالهم ومصالح أيامهم، فإنه، من أجل إجراء هذه النقلة، يستخدم سلاح مفهوم السياسة الشرعية مفسرا هذه المرة على نحو عصري، ويستشهد بكلام أستاذ المشايخ الحنفية في تونس «سيدي محمد بيرم الأول» الذي عرَّف السياسة الشرعية بأنها ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي. ثم أشار إلى ذمِّ ما كان من التصرفات السياسية في أحد طرفي التفريط والإفراط بقوله: إن من قطع النظر عنها، إلا فيما قل، فقد ضيَّع الحقوق وعطَّل الحدود وأعان أهل الفساد، ومن توسَّع فيها، فقد خرج عن قانون الشرع إلى أنواع من الظلم. ثم قال: ونقل ابن قيم الجوزية عن ابن عقيل مخاطبا من قال لا سياسة إلا ما وافق الشرع: إن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة رضي الله عنهم، وسرد أمثلة من سياساتهم. ولابن قيم الجوزية هنا كلام حاصله أن أمارات العدل إذا ظهرت، بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه. والله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منه وأبين.

وسئل القرافي عن الأحكام المرتبة على العوائد، إذا تغيرت تلك العوائد هل تتغير الأحكام لتغيرها أو يقال نحن مقلدون وليس لنا إحداث شرع جديد لعدم أهليتنا للاجتهاد؟ فأجاب بأن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل الحكم التابع للعادة يتغير بتغيرها، وليس هذا بتجديد اجتهاد من المقلدين، بل هي قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها[9].

فهذه إذن دعوة إلى التجديد وإلى الاجتهاد، وهذا الاجتهاد سيكون له اسم ومضمون جديدان، وسيكون هذا الاسم هو: التنظيمات[10].

وهو يقصد «بالتنظيمات» «التراتيب السياسية المحفوظة»[11] و«القوانين المضبوطة»[12] أو الضابطة[13]. أو في كلمة واحدة «الكونستيتوسيون» كما يقول هو[14]، أو «الدستور» كما نقول نحن. وتعريف هذه التنظيمات، من حيث الغرض، هو أن «الداعي إليها ليس إلا تحسين إدارة المملكة وحفظ حقوق الأمة في النفوس والعرض والمال وكف الأيدي الجائرة من الولاة ونحو ذلك من المصالح»[15]. فهي ضابط ومرجع «أصول [مما] يرجع إليه وسند مضبوط يقع التعويل عند الاشتباه عليه»[16]، وهي قيد للرعاة والرعية على السواء. ومن هنا فإن أهم أغراضها العملية في نظر التونسي هو على ما يبدو منع الظلم وتقييد الاستبداد[17]، كما أن من أغراضها أيضا «ضبط كليات السياسة»: «إن الغرض من التنظيمات ليس محصورا في فصل النوازل الشخصية على وجه الإنصاف المأمول منها، بل هناك مصالح أخرى من أهمها ضبط كليات السياسة القابض لأيدي الولاة عن الجور»[18].

ويحاول خير الدين التونسي الدفاع عن فكرة الدستور ببيان ضرورتها وفائدتها. وهو يشير إلى نص من مقدمة ابن خلدون بشأن ضرورة القوانين السياسية: وما ذكرناه أشار إليه ابن خلدون في فصل «الإمامة» من مقدمته، حيث قال إن الملك لمَّا كان عبارة عن المجتمع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار القوة الغضبية المركبة في الإنسان، كانت أحكام صاحبه في الأغلب على ما ليس في طوقهم من شهواته، فتعسر طاعته لذلك وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة عن مثل هذه السياسة لم يستقم أمرها ولا يتم استيلاؤها. فإذا كانت هذه القوانين

مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها، كانت سياسة عقلية، وإذا كان فرضها من الله تعالى بشارع يقررها، كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة، انتهى. قلت والنفع المذكور إنما يكون تاما ببقائها محترمة بصونها والذب عن حوزتها بمثل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[19].

ثم يؤكد بعد ذلك أكثر من مرة على أن سبب قوة الغرب هو تنظيماته، وليس كونه نصرانيا ولا لخصوبة خاصة في مناطقه[20]، فإذا أراد المسلمون مقاومة الغرب بل ومنازلته فعليهم بمثل تنظيماته السياسية[21].

وقد سبق أن قلنا إن الغرض المباشر من كتابه «أقوم المسالك» إنما هو عرض النظم السياسية الأوروبية تمهيدا لنقلها، ولهذا فإن ما يقرب من نصف المقدمة مخصص لهذا الغرض[22]، هذا بالإضافة إلى عرض تاريخ التنظيمات، التي وضعت في الدولة العثمانية في الفترة السابقة على عصره على سبيل المقارنة والتمهيد على الأقل[23].

وفيما يخص التنظيمات السياسية الأوروبية فإن أسسها ثلاثة: مشاركة أهل الحل والعقد في كليات السياسة، وجعل المسؤولية في إدارة الدولة على الوزراء المباشرين، وتأسيس القوانين.

والقوانين نوعان: «أحدهما قوانين الحقوق المرعية بين الدولة والرعية، والثاني قوانين حقوق الأهالي فيما بينهم. فمرجع الأول إلى معرفة ما لصاحب الدولة وما عليه، ويندرج تحته أمور منها حرية العامة الكافلة بضمانة حقوقهم، ومنها تعيين أصول تصرفات الدولة جمهوريةً كانت أو وراثية كتنفيذ القوانين الحكمية وإدارة السياسة الداخلية والخارجية، كعمل الحرب وعقد شروط الصلح والتجارة وتعيين الوظائف ونصب الموظفين من الوزراء وغيرهم. والنوع الثاني القوانين المحررة لفصل نوازل السكان والتسوية بينهم في المَجابي والمنح بحسب المكاسب والاستحقاق إلى غير ذلك من أحوالهم الداخلية»[24].

أما عن اشتراك أهل الحل والعقد في سياسة المملكة، فإنه يسمى في التنظيمات الأوروبية بـ «المجالس». «وهناك مجلسان: المجلس الأعلى المركب من أمراء العائلة الملكية وممن ينتخبه الملك من أعيان المملكة مؤيدا وظيفته، ومجلس الوكلاء المركب ممن ينتخبهم الأهالي للمناضلة عن حقوقهم والاحتساب على الدولة. فأهل

هذين المجلسين هم أهل الحل والعقد عندهم، فكل ما وافقوا عليه مما لا يخالف تلك الأصول اللازم فيها مشاركة العامة يصير من شرائع المملكة»[25].

وهذان المجلسان «لا يتداخلان في تفاصيل الإدارة وإنما دأبهما وضع القوانين والمحافظة عليها ومراقبة أعمال الدولة وسؤال الوزراء والقدح في سيرتهم خصوصا مجلس الوكلاء، وعلى الوزراء الجواب عن جميع ذلك. وتقع المجادلة بالمجلس علنا بين القادح والمدافع ليتضح الحال ويظهر المصيب من المخطئ. فإذا اتفق غالب مجلس الوكلاء على تصويب سياسة الوزراء بعد التأمل في أدلة القادح والمدافع، تيسر للوزراء البقاء في الخدمة، وتحصل حينئذ فائدة الدولة والمملكة»[26].

ويشير خير الدين إلى أن مجلس الوكلاء هو أهم المجلسين لأنه هو الذي يمثل إرادة أهل المملكة، ومن هنا فإن الملك، أو كما يقول «صاحب الدولة»، مضطر في أوروبا إلى موافقة إرادة مجلس الوكلاء. وعلى رغم ما في هذا من تضييق على سلطانه، فإن الحاكم الأوروبي أدرك جدوى هذا النظام: فبه يضمن عون الأهالي، ويصبح مطلعا على نحو وثيق على أحوال المملكة، وهو ما لا يتيسر له بمفرده[27].

ويأتي إلى الوزراء ومسؤوليتهم، ومعناها أن يكونوا تحت «احتساب [أي «مساءلة»] مجلس الوكلاء مباشرة كما هو موجود في سائر الممالك الكونستيتوسيونية...»[28]، وهم لا يبقون في مناصبهم إلا بموافقة أغلب أعضاء المجلس في سياستهم[29]. وكما أن المجلس يستطيع محاكمتهم إذا ظهرت علامات تدعو إلى اتهامهم بالخيانة، وأن تشدد عليهم القوانين من المسؤولية، فإنه يمنع «التعدي عليهم في النفس والعرض والمال فيتيسر للنجيب الأمين منهم إجراء الأمور على مواقع المصلحة...»[30].

وهو يختم عرضه للنظم السياسية الأوروبية بالإشارة إلى ما في التصرفات السياسية المضبوطة بالتنظيمات، من «المصالح العامة والخاصة التي يشهد العيان بآثارها الناجحة»[31] في تلك الممالك، فيتحدث عن ثمرة التقييد الذي رضي به الملوك» نظرا إلى ما يستعقبه من لذة السطوة والحضارة. وقد صحَّ حدسهم في ذلك بما لم نزل نشاهده من تقدمهم في العلوم والصناعات... وحصولهم من أمثال هذه المذكورات الناتجة من اتحاد الراعي والرعية على ما قوَّى حاميتهم في البر والبحر، حتى هابتهم الأمم... وصاروا في التصرفات الدنيوية قدوة لغيرهم. وما ذاك إلا بإجراء القوانين السياسية التي مدارها على ما تقتضيه الحرية... من حقوق كل إنسان في نفسه

وعرضه وماله والاتحاد في جلب المصالح ودرء المفاسد بمراعاة العادات والأمكنة والأزمنة التي تعتبر شريعتنا اختلاف أحكامها اعتبارا كليا. وبتلك القوانين في الممالك الأورباوية من الاحترام واستمرار النفوذ برعاية أهل الحل والعقد ما يحمي حقوق الرعية وحريتها، ويؤمِّن الضعيف من بطش القوي، ويدفع عن المظلوم سلطة الظالم، مثل ما كان لأمة الفرس التي طال حكمها ودام حديث عدلها إلى الآن، وشهد لبعض ملوكها بالعدل سيدنا الصادق صلى الله عليه وسلم[32].

ويدرك القارئ ولا شك هدفه من مزج الحديث عن أوروبا بالإشارة إلى الرسول وإلى ملوك الفرس: فهو يدري جيدا عمق المقاومة للإصلاحات السياسية المقترحة، ليس فقط من جانب السلطان بل وكذلك من جانب رجال الدين وكبار الموظفين. وهو يحاول أن يطمئن مخاوفهم ويرد على اعتراضاتهم، وكثير منها شكلي مصطنع، بأن يورد حججهم أولا ثم يفندها واحدة واحدة، ثانيا[33].

يقول: «وحيث تقدم بيان الأدلة الكافية لوجوب التنظيمات السياسية التي لو لم يكن إلا تنفير الأجنبي والموظفين منها لكان كافيا في الدلالة على حسنها ولياقتها بمصالح المملكة، كان من أهم الواجبات على أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم ويعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم غير معتبرين مقال بعض المجازفين أن تلك التنظيمات لا تناسب حال الأمة الإسلامية، مستندا في ذلك إلى أربع شبه: الأولى أن الشريعة منافية لها، والثانية أنها من وضع الشيء في غير محله لعدم قابلية الأمة لتمدناتها، والثالثة أنها تفضي غالبا إلى إضاعة الحقوق بما تقتضيه من التطويل في فصل النوازل، كما يشاهد ذلك في سائر الخطط القانونية، والرابعة أنها تستدعي مزيد الضرائب على المملكة بما تستلزمه من كثرة الوظائف لإدارتها المتنوعة»[34].

أما الشبهة الأولى، فقد أشرنا وسنشير إلى رده عليها ببيان اتفاق فكرة الحكم بالقانون مع الشريعة الإسلامية، وحتى إذا وجد في التنظيمات شيء يظهر بعد ذلك أنه لا مسوغ له فلا مانع من تبديله، «ولا يكون توقعه سببا في ترك تأسيس التنظيمات من أصله»[35]. وقد سبق للمؤلف أن أتى بشواهد من الشريعة والتاريخ وآراء الفقهاء السابقين وآراء بعض رجال عصره، ومنهم شيخ الإسلام في إسطنبول

«عارف بك» الذي بيَّن للناس أن «التنظيمات ليست خارجة عن المنهج الشرعي وما هي إلا ضبط للسياسات الشرعية التي كانت أهملت، وأن الداعي إليها ليس تحسين إدارة المملكة وحفظ حقوق الأمة في النفس والعرض والمال وكف الأيدي الجائرة من الولاة، ونحو ذلك من المصالح»[36].

وأما الشبهة الثانية فإن عامة أوروبا التي كفلت التنظيمات لهم الاشتراك في سياسة الدولة كانوا «في مبدأ الأمر أسوأ من عامتنا»، وعلى رغم ذلك نفعت معهم الدساتير وأحسنوا استخدامها[37]. وحتى إذا كانت الأمة الإسلامية، كما يعتقد البعض، «بمثابة الصبي غير الرشيد» الذي يَلزَم أن يُفرَض عليه وصي، فهل ينهض هذا دليلا على جواز أن يقدم الوصي مصلحته على مصلحة الموصى عليه؟ إنما الأصل هو مراعاة تلك المصلحة الأخيرة مع توقع أن يحاسب الوصي حسابا مؤسسا على قواعد الشرع[38]، وهي من نفس جوهر التنظيمات.

والشبهة الثالثة ربما كان قد أثارها بعض كبار الموظفين وكانوا يقصدون بها التعطيل، وإن رموا بتعلات قد يكون لها أساس من الواقع. ويرد عليهم خير الدين بأن التطويل في الإجراءات قد ينشأ إما عن صعوبة الحسم السريع في المسائل المعروضة أو عن قصور في الموظفين أو تقصيرهم. أما التطويل الأول فأمر طبيعي وقد يكون من ألزم الأمور للحكم في القضايا حكما عادلا[39]، بل إن خير الدين لينبه هنا وفي غير هذا المكان إلى أنه شيء من التطويل زائد على المقدار «سيقع» في ابتداء العمل بالتنظيمات الطبيعي ناشئ عن عدم التعود بها والتمرن عليها[40]، ولكن رده الحاسم على هذه الشبهة هو أنها تفترض وكأن التنظيمات أمر قضايا ومحاكم وإجراءات قانونية، وأن الغرض من التنظيمات محصور في الفصل في المنازعات، وهو خطأ كما رأينا؛ لأن من شأن التنظيمات كذلك ضبط كليات السياسة، وهو الضبط الذي سيقبض أيدي الولاة عن الجور. «فأين مضرة التطويل في النوازل الجزئية من مضرة إطلاق أيدي أولئك الولاة في التصرف في الأبدان والأعراض والأموال[41]؟».

ثم يأتي إلى العلة الثانية الممكنة للتطويل في الإجراءات، وهي قصور الموظفين أو تقصيرهم، وينتهز هذه الفرصة للهجوم على موظفي الدولة الاستبدادية، وهم في غالبيتهم مستبدون لمصالحهم الشخصية، ويدعو إلى موظفين جدد يؤثرون «المصالح العمومية على الحظوظ الشخصية»[42].

أما الشبهة الرابعة فإنه يبين بالتفصيل كيف أن الاستبداد هو الذي يثقل كاهل الناس بالضرائب وليس التقيد بالتنظيمات: «إن حالة الاستبداد هي التي تقتضي كثرة الضرائب، إذ يؤخذ فيها اللازم وغير اللازم ليُصرف فيما هو في الأغلب غير لازم، بخلاف حالة التقيد، فإنها بضبط الدخل وصرفه في خصوص الأمور اللازمة لا تكلف فيها أهل المملكة إلا بضرائب تسمح بها نفوسهم حيث يرون لزومها وصرفها في مصالح وطنهم»[43]، «فشتان بين حالة المستبد الذي يأخذ ويعطي بمقتضى الشهوة والاختيار وحالة المتقيد بالقوانين»[44].



Withe

3

العدل

والآن: أين مكان مفهومي «العدل» و«الحرية» في البناء النظري الذي تتضمنه مقدمة «أقوم المسالك»؟ أشرنا إلى أن كلمة «العدل» تأتي في الجملة الأولى من خطبة الكتاب[1] وتتكرر كثيرا، وإلى أن العدل والحرية يُذكران معا في أول ذكر للتنظيمات الأوروبية «المؤسَّسة على العدل والحرية»[2]، وإلى أن مشكلة حُسن الإمارة تنحصر في النهاية في تحقيقهما، بل وفي هذا تنحصر أيضا مشكلة تمدن الأمة الإسلامية وتقدمها: «هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد [الحربي اللازم لدفع خطر أوروبا] المشار إليه من دون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا، وهل يتيسر ذلك التقدم من دون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على

«المُلْك أساس، والعدل حارس؛ فما لم يكن له أساس فمهدوم، وما لم يكن له حارس فضائع»

دعامتي العدل والحرية اللذين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك؟»[3].

ولكن تثور منذ البدء مسألة: ما طبيعة العلاقة بين العدل والحرية؟ وما موقفها بإزاء التنظيمات؟ وهل ينتميان إلى الميدان نفسه أم إلى ميدانين مختلفين؟ ولنبدأ بهذا التساؤل الأخير. فالذي يبدو لنا أن الحرية في فهم خير الدين تنتمي إلى ميدان ما نسميه بالسياسة انتماء أكثر تخصصا من انتماء مفهوم العدل إليه، وهو المفهوم الذي يدخل في ميدان أعم من السياسة وأشمل، ألا وهو ميدان العمران، أي الاجتماع، ولهذا ذُكر وحده في خطبة الكتاب. ومن الطريف أن ذكر تقدم المعارف وتقدم العمران، مأخوذين هكذا على انفصال، كثيرا ما يكون، في العادة، في استخدام خير الدين، مقابلا للتقدم في مجال الحرية أو في مجال العدل على الترتيب[4]. كذلك فإن علاقة كل من العدل والحرية «بالتنظيمات» علاقة مختلفة: فصحيح أن هناك نصا يجعل منهما أساسا لتلك التنظيمات، ولكن الاتجاه العام لطرائق التعبير عند التونسي ينبئ بأن العدل هو أساس التنظيمات[5]، وأن الحرية من نتائجها[6]، ولا عجب بعد ذلك حين نراه يتحدث عن «كمال الحرية المؤسَّسة على العدل»[7].

ولا شك في أن العدل يعني عند خير الدين ما يعنيه في دلالته المباشرة في اللغة؛ ألا وهو عدم الافتئات على الحقوق، ومن هنا إشارته على الأغلب إلى «حب الإنصاف»[8]. وهو يضع ضدا له «بالاستيثار»، حين يذكر من كلام ابن العربي أنه «قال في المغارم التي تؤخذ من الناس عند فراغ بيت المال إنها تؤخذ جهرا لا سرا، وتنفق بالعدل لا بالاستيثار»[9]. ومن الأمور الملازمة للعدل عنده: الأمنُ المتولدُ عن حسن الإمارة[10]، ويقول في نص جامع عن العدل: «وإنما بلغوا [أي الممالك الأوروبية] تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم. وقد جرت عادة الله في بلاده أن العدل وحسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، وبضدها يقع النقص في جميع ما ذكر، كما هو معلوم من شريعتنا والتواريخ الإسلامية وغيرها. فقد قال صلى الله عليه وسلم: «العدل عز

الدين وبه صلاح السلطان وقوة الخاص والعام وبه أمن الرعية وخيرهم»(*)، ومن أمثال الفرس: «الملك أساس والعدل حارس، فما لم يكن له أساس فمهدوم، وما لم يكن له حارس فضائع»، وفي نصائح الملوك أن وليَّ الأمر يحتاج إلى ألف خصلة، وكلها مجموعة في خصلتين إذا عمل بهما كان عادلا، وهما: عمران البلاد وأمن العباد»[11].

ويذكر من الحكم المنسوبة إلى أرسطو: «العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكلفهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم». فقد تضمنت هذه الكلمات الحكمية الإشارة بجعل العالم بستانا إلى تشبيه الرعية بشجر ثمرته المال وحارسه الجند وأن استقامة الدولة بها حياة السنة السياسية التي هي مادة حياة بستان العالم[12].

والمغزى أن عمران الأرض هو من آثار العدل، ويذكر في هذا الصدد حكاية العجوز المصرية في قرية من قرى مصر استقبلت الخليفة المأمون حين مر على قريتها وأهدت له عشرة أكياس من سكة الذهب فلما تعجب ورد عليها مالها رفقا بها، لم تقبل وقالت: «هذا، مشيرة إلى الذهب، من هذه، أي طينة الأرض المصرية، ثم من عدلك يا أمير المؤمنين»[13]. والغرض واضح من ذكر هذه الحكاية: فهي تلميح للسلطان العثماني أن العدل أجدى عليه وأنفع من الظلم، بل هو يذكره أيضا بما كانت عليه الأمة الإسلامية وقت احترامها للأصول الشرعية، ومنها العدل، من ثروة وشوكة عسكرية «محروستين بسياج من حسن تدبير أمرائها وعدلهم واستجلابهم رضى الله تعالى بتعمير أرضه»[14].

(*) ليس له ذكر في الصحاح والسنن. [المحرر].



Withe

4

الحرية

هذا هو مجمل الأفكار والإشارات المتصلة بالعدل في مقدمة «أقوم المسالك». أما الحديث فيها عن الحرية فأطول، ولا عجب، فالمؤلف رجل دولة أولا وليس ممثل شعب، ونظرته إلى العمران تدخل في إطار هدف سياسي، وليست نظرة إلى ظاهرة العمران بذاتها أو في عموميتها.

ومدار كلامه بشأن الحرية شيئان مرتبطان: الأول والأهم هو نقل نظم الحرية الأوروبية إلى القارئ وترغيبه فيها، والثاني، وهو الوسيلة، محاولة بيان أن كل هذه النظم وما يتصل بها من مفاهيم قد وجد في الإسلام ولها مقابل في الشريعة، ولكنها لم تطبق إلا نادرا ولم تحترم إلا لماما.

«خالق العالم هو مالكه الحقيقي، وليس العالم ملكا لهذا البشر أو ذاك»

معنى الحرية

ويظهر هذان الخطان المتوازيان، جهرا حينا وخفوتا أو ضمنا حينا آخر، كحال لحني

الحركة الموسيقية المتجاوبين، في تحديده المقصود الصريح لمعنى الحرية الشخصية على ما يفهمه الأورباويون: «إن لفظ الحرية يطلق في عرفهم بإزاء معنيين أحدهما يسمى «الحرية الشخصية»؛ وهو إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث إن الإنسان لا يخشى هزيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه ولا يُحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المقررة لدى المجالس. وبالجملة فالقوانين تقيد الرعاة كما تقيد الرعية»[1]. فهذا التعريف هو الذي يعود إليه مرة أخرى، ولكن في إطار مختلف هو إطار بيان أن عناصره قد وجدت في الشريعة الإسلامية: فما تقتضيه الحرية الشخصية «المشروحة سابقا من حفظ حقوق الإنسان في نفسه وعرضه وماله» قد اعتبرتها «شريعتنا.. اعتبارا كليا»[2]، وهو يقرن حرية الرعية بحقوقها في السياق نفسه[3]، مما يدل على أن تعبير «حفظ حقوق الرعية» يدل عنده على معنى الحرية المذكور[4]، وقد جاء هذا التعبير في سياق أن احترام «الشريعة المصونة»، أي الإسلامية، يقضي بحفظ تلك الحقوق[5].

الحرية الشخصية

وفيما يخص مضمون تعريف الحرية الشخصية، فلن نستطرد في بيان تفاصيله لأن خير الدين لا يفعل ذلك، وإن كان يشير من حين إلى آخر وفي مواضع متفرقات إلى العناصر التي يحتويها هذا التعريف القوي الشامل الذي أثبتناه منذ سطور، والذي نقله فيما يبدو عن بعض المؤلفين الفرنسيين، وهذه العناصر هي: حرية التصرف، حرية الكسب، الأمن بأنواعه، المساواة أمام القانون، كون القانون والقانون وحده أساس الأحكام.

الحرية السياسية

ويظهر الخطان المتوازيان المشار إليهما في تحديده أيضا لمعنى الحرية السياسية: «المعنى الثاني [للحرية]: الحرية السياسية، وهي تطلب الرعايا التداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة»، فبعد هذا التعريف يضيف خير الدين على الفور: «على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله

عنه: «من رأى منكم فيَّ اعوجاجا فليقومه، يعني انحرافا في سياسته للأمة وسيرته معها»[6]. كذلك فإنه يعود إلى هذه الحرية السياسية في السياق الذي أشرنا إليه منذ قليل بشأن الحرية الشخصية والذي ذكر فيه «الحرية المشروحة سابقا»، فبعد النص على حفظ حقوق الإنسان في نفسه وعرضه وماله الموجود في «شريعتنا» يقول: «والاتحاد في جلب المصالح ودرء المفاسد»[7]، وهو يقصد بهذا فيما يبدو القسم الثاني من الحرية، أي الحرية السياسية التي هي اشتراط اشتراك الرعايا مجتمعين في سياسة الدولة.

ولكن هناك نصين آخرين صريحين بشأن احتواء الشريعة الإسلامية على مبادئ الحرية السياسية. الأول هو الذي سبقت الإشارة إليه من أن أساس القوة الحربية هو «تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا، وهل تيسر ذلك التقدم من دون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسس على دعامتي العدل والحرية اللذين هما أصلان في شريعتنا؟»[8]. أما النص الثاني فهو لا يقل أهمية مع كونه أطرف بكثير ويحتوي على وضع لفكرة ستظهر على أشكال كثيرة عند الإسلاميين في مجال الدفاع عن الذات دفاعا تمجيديا: «عند التأمل يثبت عندنا أن الأمة الإسلامية بمقتضى ما شهد به المنصفون من رجحان عقول أواسط عامتها على عقول غيرها من الأمم، تقتدر أن تكتسب ما بقي لها من تمدنها الأصلي، وبعاداتها التي لم تزل مأثورة لها عن أسلافها ما يستقيم به حالها، ويتسع به في التمدن مجالها ويكون سيرها في ذلك المجال أسرع من غيرها كائنا من كان إذا أذكيت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل في أمور السياسة. وذلك أن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب، بخلاف غيرهم ممن لم تحصل لهم الغريزتان المذكورتان إلا بإجراء التنظيمات في بلدانهم. نعم، من الواجب على مؤسس أصول الحرية السياسية.. إلخ»[9].

وإذا أتينا الآن إلى تفاصيل مؤسسات الحرية السياسية، فسنجد أيضا ذينك الخطين المتوازيين: النقل عن الغرب وتحديد المقابل الإسلامي. فعند الحديث عن «مجلس نواب العامة»، يقول إنه يسمى هكذا عند الأورباويين، «وعندنا بأهل الحل والعقد»[10]، ولكنه يدرك هنا اختلافا جوهريا: فمجلس النواب تنتخبه الأهالي،

أما أهل الحل والعقد في الإسلام فإنهم غير منتخبين منهم: «وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية، وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين، وإذا تعينت للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم بالخصوص»[11]. وأما مهمة مجلس النواب فهي «أن يتكلم بمحضر الوزراء وغيرهم من رجال الدولة بما يظهر له في سيرة الدولة من استحسان وضده»[12]، وهو ما كان قد عبر عنه في تعريف الحرية السياسية من أنها تداخل الرعايا في سياسة الدولة والمباحثة فيما هو أصلح[13]. والاسم الإسلامي لهذه الوظيفة هو «الشورى»[14]، وأحيانا ما يستخدم «المشورة»[15] أيضا. ويسرع خير الدين التونسي إلى طمأنة السلطان أن تلك الشورى لن تأخذ من حقوقه الكثير. فهناك أولا نوعان من الشورى: الشورى في كليات السياسة، وهي التي يطالب بها، والشورى في سائر التصرفات، وهو ليس موضوع بحث؛ لأن هناك من التصرفات ما يقبل مؤلفنا أن يختص بها السلطان وحده و«تقتضي المشاركة كإجراء الخلطة السياسية والمتجرية مع الأجانب، ونصب أرباب الخطط وتأخيرهم وتنفيذ سائر الأحكام ونحو ذلك من التصرفات»[16]. وهناك ثانيا «أن مشاركة أهل الحل والعقد للأمراء في كليات السياسة [لن يكون فيها] تضييق لسعة نظر الإمام وتصرفه العام»[17]، وذلك «باعتبار أن نظر أهل الحل والعقد بمنزلة نظر الإمام ومراعاة كونه مظهرا له لاستبداده بتمشيته وإدارته»[18]، أي تنفيذ نظره. وقد كان من الطبيعي أن يستشهد خير الدين التونسي في هذا السياق ببعض الشواهد القرآنية، أجاز الله لموسى أن يستوزر أخاه وأن يشركه في أمره، وإذا جاز تشريك الإمام لوزير كان تشريكه لجماعة هم أهل الحل والعقد في كليات السياسة أجوز[19]، وإن أغفل ذكر الآية الأساسية في هذا المجال وهي (وأمرهم شورى بينهم) [الشورى: 38]، وببعض الإشارات إلى سيرة الرسول[20] وأصحابه المباشرين[21]. ولكن البرهان الأهم الذي يقدمه دليلا على ضرورة المشاورة برهان من نوع تجريبي، مما يقضي به العقل والتجربة كما اعتاد أن يقول ويكرر[22]، وهو الذي ينهي به بحثه في الشورى؛ حيث يقول على طريقة حكماء اليونان[23]: «ولزيادة البيان نستوضح ذلك بمثال، وهو أن مالك البستان الكبير مثلا لا يستغني في إقامته وتدبير شجره عن الاستعانة بأعوان يكون لهم مزيد معرفة بأحوال الشجر وما يصلحه أو يفسده. فإذا اتفق أن رب البستان أراد قطع شيء من فروع شجرة لِما رأى في ذلك من

تقوية الأصول وتنمية ثمارها، فلم يوافقه أعوانه على ذلك عِلْماً منهم بمقتضى قواعد الفلاحة... فتعطيل إرادة المالك في ذلك لا يعد تضييقا لسعة نظره وعموم تصرفه في بستانه. وقد يكون مستند الأعوان في تعطيل إرادته أمرا شرعيا، كما إذا أراد بيع الثمرة قبل بدو صلاحها مثلا، فأشاروا عليه بألا يرضاه خالق الشجر الذي هو المالك الحقيقي، فيلزمه الرجوع لرأيهم في المثالين، وإلا توجه اللوم إليه واستحق أن يحجر عليه. وهل يقال عندئذٍ أن ذلك تضييق على رب البستان؟ بل إن التوسعة عليه مضادة للحكمة الإلهية في إيجاد العالم واستعمار أرضه، ببني آدم، هذا برغم أن منفعة البستان مختصة بربه»[24]. ونشير هنا سريعا إلى خصب هذه الفكرة الأخيرة وطرافتها وإن لم يستغلها خير الدين: فخالق العالم هو مالكه الحقيقي، وليس العالم ملكا لهذا البشر أو ذاك.

حرية النشر

والحرية الثالثة التي يذكرها خير الدين التونسي هي «حرية المطبعة»، وهذا التعبير ترجمة حرفية للتعبير الفرنسي المقصود منه حرية الكتابة والنشر، ويقول في شرح هذه الحرية الجديدة التي«للعامة»: «وهو ألا يمنع أحد منهم [من العامة] أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات التي تطلع عليها العامة، أو يعرض ذلك على الدولة والمجالس ولو تضمن الاعتراض على سيرتها»[25]، والممالك الأوروبية التي أقرت هذه الحرية تمت لها «الحرية المطلقة[26]...» والآن: ما هو المقابل الإسلامي لحرية الكتابة والنشر هذه، وهي أيضا في جانب منها حرية الرأي كما يتضمن السطر الأخير من التعريف المذكور؟ إنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول في سطور قوية: «وجب على علماء الأمة وأعيان رجالها تغيير المنكرات، ونصب الأورباويون المجالس وحرروا المطابع. فالمغيرون للمنكر في الأمة الإسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوروبا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع. ومقصود الفريقين واحد: وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة، وإن اختلفت الطرق إلى ذلك[27]».

فوائد الحرية

وفوائد الحرية عظيمة: فليس من آثارها فقط تقدم المعارف، أو كما قد يقال اليوم انتشار «التنوير»[28]، بل وكذلك نمو العمران. وخير الدين، كما أشرنا، لا يكاد يفهم العمران إلا مالا وإنتاجا، فيقول في نص بشأن التقدم الاقتصادي الغربي يهم مؤرخ تطور الاصطلاح الاقتصادي العربي وقد نجد فيه دعوة إلى حرية جديدة هي حرية النشاط الاقتصادي: «ومن ما اجتناه الأورباويون من دوحة الحرية تسهيل المواصلة بالطرق الحديدية وتعاضد الجمعيات المتجرية.. وبالجمعيات تتسع دوائر رؤوس الأموال فتأتي الأرباح على قدرها وتتداول على المال الأيدي المحسنة... وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون المرادف للتنظيمات السياسية. فاجتنى أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم المشار إلى بعضها. ومن ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المتجرية؛ فإن الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرون إلى إخفائها فيتعذر تحريكها»[29] ثم يضيف على الفور: «وبالجملة فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم وهمتهم، كما يشهد بذلك العقل والتجربة[30]». وفي الحديث عن «ضعف الإدراك والهمة» إشارة من غير شك إلى الجوانب المعنوية من آثار الحرية على العمران.

شروط الحرية وحدودها

هذه الحريات، أو هذه الحرية، ما شروط الحصول عليها؟

إذا كان خير الدين رجل النظر له من الجسارة ما رأينا، فإن الوزير فيه يحتاط ويستحيط. ولنأخذ أولا حرية المطبعة: وهي حرية نالتها بعض الممالك من دون البعض، «وذلك أن أحوال الممالك متفاوتة بتفاوت مقاصد رعاياها»[31]، فإن كان الرعايا يرمون فقط إلى صلاح المملكة، «حينئذٍ يتسنى للملوك إعطاء الحرية»[32]، أما إن كان الباعث «على المناضلة فرط التعصب والحمية، مما يؤدي إلى الافتراق أحزابا بعضها يرمي مثلا إلى قلب نظام الدولة، كأن تكون المملكة جمهورية أو أن تتغير العائلة المالكة[33]..إلخ»، عند ذلك «استباح الملوك الامتناع من إعطاء تمام الحرية[34]»، أي حرية المطبعة.

وفيما يخص الحرية السياسية، فإنها لا يمكن أن تكون فرصة «لتشتيت الآراء وحصول الهرج»، ومن هنا كانت الحكمة في انتخاب نواب يقومون مقام الأهالي بدل إعطاء الحرية السياسية، بمعنى التداخل في سياسات الدولة، «لسائر الأهالي»[35]. كذلك فإنه «من الواجب على مؤسس أصول الحرية السياسية اعتبار حال السكان ومقدار تقدمهم في المعارف، بذلك متى يسوغ إعطاء الحرية التامة ومتى لا يسوغ ومتى يعمم المقدار المعطى في سائر السكان ومتى يخص بمن قامت به شروط معتبرة، ثم توسيع دائرتها بحسب نمو أسباب التمدن شيئا فشيئا[36]. والإشارات الأخيرة تنطوي على فكرة عزيزة على قلوب معظم المفكرين الذين نتناولهم وهي فكرة «التدرج». ويعي خير الدين أن كل جديد يتطلب تمرسا عليه في البداية: «جميع الأمور في ابتدائها قبل التمرن عليها والاعتياد بها يقع فيها نوع اضطراب وارتباك، حتى يحصل الاستئناس بها وتأخذ مأخذها. وهذا أمر طبيعي لا يقدح به في التنظيمات، فإنما نرى دول أوروبا لم تكن من أول الأمر حاصلة على هذا النجاح المشاهد لها اليوم، بل حصلت على ذلك بواسطة إعانة السكان لها على إجرائها بعدم المخالفة والشقاق، إذ من دون ذلك لا يطمح في الحصول على شيء من نتائجها[37]».

أخيرا فإن خير الدين، رجل الدولة العثمانية، لا يسمح بالحرية السياسية، بالمعنى الذي كررنا الإشارة إليه، إذا كان الثمن هو تفتت الدولة العثمانية أو على الأقل إضعافها بإزاء القوى الأوروبية. فانظر إليه كيف يفكر رجلَ نظرٍ ثم رجلَ عملٍ على الفور: إن «حزبا من المسلمين... لم يزالوا يطلبون (من الدولة العثمانية) إطلاق الحرية بمقتضى قوانين يكون تأسيسها وحمايتها من مجلس مركب من أعضاء تنتخبهم الأهالي. وفي هذه المدة الأخيرة اشتد إلحاحهم في طلب ذلك حسبما تضمنته صحف الأخبار. ونحن وإن لم نطلع على أحوال إدارة المملكة العثمانية في الحال، لا سيما في كيفية إجراء تلك التنظيمات اطلاعا يمكننا معه معرفة صحة الأسباب التي يتظلم منها الفريق المذكور أو عدم صحتها، فإنما نسلم أن هذا المطلب الذي طلبوه هو من أعظم الوسائل في حفظ نظام الدول وقوة شوكتها ونمو عمران ممالكها ورفاهية رعاياها، خصوصا في هذه الأزمان، كما نسلم أيضا أن مقصد المسلمين من أهل الحزب المذكور بطلبهم لما ذكر، إنما

هو إصلاح حال الدولة والرعية.. لكن لنا أن نسألهم: هل ثبت عندهم أن مقصد غيرهم (أي الولايات غير المسلمة) ممن معهم موافق لمقصدهم حتى تحصل لهم الثقة بهم؟... حيث لم يظهر منهم بعد لنيل الحرية الموجودة الآن شيء من أمارات النصح للدولة... فربما كان تأسيس الحرية على الوجه المطلوب آنفا قبل التبصر في العواقب مما يسهل غرضهم المذكور [أي الانفصال عن الدولة]؛ إذ من لوازم هذه الحرية تساوي الرعايا في سائر الحقوق السياسية التي منها الخطط السامية، برغم أن من الشروط المعتبرة في إعطاء تلك الحرية تواطؤ جميع الرعايا على مصلحة المملكة وتقوية شوكة دولتها[38]».

الاستبداد ووسيلة القضاء عليه

ومن يضع حدودا على ممارسة الحرية يُجِز إمكان الاستبداد، وهذا ما حدث مع مؤلفنا. فهو يرى أن الإمام في الإسلام له ميدان محجوز من التصرفات التي لا تقتضي المشاركة[39]، كما أشرنا، كذلك فإن الضرورة قد تدعو إلى تفويض إدارة المملكة لشخص واحد مستبد، «لكن لغاية محدودة وبشروط.. معهودة[40]».

وهي قد تكون ضرورة داخلية، ككثرة الإفساد الداخلي، أو خارجيا مثل خطر غزوها من عدو، ويكون من الصعب حسم تلك المواقف بالأعمال القانونية. ويشير هنا إلى النظام الروماني الذي كان يسمح في أحوال خاصة باختيار واحد من أعيان رجال المملكة يحكم وحده، ويسمى «دكتاتور»؛ أي مطلق التصرف[41].

وبرغم ذلك فإن الخط الرئيس لخير الدين هو معارضة مبدأ الاستبداد، وكما يشير «قول الحكيم مونتسكيو الفرنساوي»: «نرى أن الحال قد يقتضي إرخاء الستر على الحرية إرخاء وقتيا»، ولكن «حيث كان التفويض بالسلطة المطلقة... إنما ساغ للضرورة وما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها، فلا جرم يجب الرجوع إلى كشف حجب الحرية بعد زوال السبب[42]». أما إذا لم يراع هذا المبدأ فإن «مطلق التصرف» قد يتوصل «إلى اغتنام الفرصة لاستمرار استبداده؛ إما لاستمرار أسباب الحيرة وضعفه عن إزالتها، وإما لكون المنتصب أزالها بحسن تدبير وقع من الأهالي موقع الإعجاب حتى اكتسب بذلك مزيد احترام عندهم أسَّس عليه سلطته وإيثار نفوذ إرادته على إجراء قوانين المملكة، مرجحا بذلك حظ نفسه على الصالح العام[43]».

ومن أسس رفض خير الدين لمبدأ الاستبداد مفهوم المصلحة العامة، فتصرف الأمير حده المصلحة العامة: «معلوم أن تصرف الإمام في أحوال الرعية لا يخرج عن دائرة المصلحة[44]»، وقد ازدهرت الأمة الإسلامية حين جرت سياستها على «متقضيات، مصلحة الأمة[45]»، وتأخرت حين «تصرف بعضهم بحسب الفوائد الشخصية لا باعتبار مصلحة الدولة والرعية[46]».

والاستبداد هو عدم اعتبار رأي الجماعة[47]، ومن هنا فهو الحكم تحت تأثير الهوى الشخصي والتصرف بمقتضى الشهوات[48]، وقد رأينا تعريف «الدكتاتور» بأنه مطلق التصرف. ولهذا فإن التنظيمات، وهي القوانين المقيدة للرعاة وللرعية معا، هي الضد المباشر للاستبداد[49].

ومضار الاستبداد «فادحة»[50]، وكفى أنه يؤدي إلى الظلم[51]، ومن ثم إلى خراب العمران: «ولا شك أن العدوان على الأموال يقطع الآمال، وبقدر انقطاع الآمال تنقطع الأعمال، إلى أن يعم الاختلال المفضي إلى الاضمحلال»[52].

وتظهر عند خير الدين فكرة طريفة سنجدها كذلك من بعد عند عبد الرحمن الكواكبي وغيره، وهي تلك التي مؤداها أن الاستبداد تتسع دائرته من المركز إلى حدود الدائرة: «أن المأمورين في دولة الاستبداد كل واحد منهم مستبد على قدر حال مأموريته[53]». وربما كان من المناسب أن نختتم هنا بسطور مركزة تعطي ما يصفه خير الدين التونسي دواء للداء الذي أتينا على ذكره، وتجمع إلى جانب ذلك بعضا من أهم المسائل والمفاهيم التي شغلت عقل هذا الوزير المتنور، والتي نثرناها في بداية عرضنا لفكره ونجدها الآن مجموعة هنا مرة أخرى: تدهور الأمة الإسلامية وأن الاستبداد وراء هذا التدهور، فالمشكلة إذن سياسية أولا وعمرانية ثانيا، ضرورة الأخذ عن الغرب، وأخذ تنظيماته السياسية بالذات، وهي التي تكفل تقييد سلطة الحاكم وتأكيد مسؤولية الوزراء وأهمية مشاركة أهل الحل والعقد (وهنا نلمح لحن المقابلات الإسلامية للنظم الغربية)، وإذا كنا لن نجد كلمة «العدل» في هذه السطور فالحديث عن الظلم قائم، وإذا كانت «الحرية» لا تذكر فإنها المقصد والهدف من التنظيمات. تقول تلك السطور: «وقد آن أن نبين أصول تنظيماتهم السياسية [أي الأورباويين] التي هي أساس التمدن والثروة المشار إلى بعض آثارهما، فنقول: اعلم أن الأمم الأورباوية لما ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك

ورجال دولهم بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للظلم الناشئ عنه خراب الممالك، حسبما تحققوا ذلك بالاطلاع على أسباب التقدم والتأخر في الأمم الماضية، جزموا بلزوم مشاركة أهل الحل والعقد.. في كليات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين، وبلزوم تأسيس القوانين المتنوعة عندهم إلى نوعين: أحدهما قوانين في الحقوق المرعية بين الدولة والرعية، والثاني قوانين حقوق الأهالي فيما بينهم»[54].

من سرنا معه خلال هذه الصفحات رجل واسع النظرة واضح الفكرة عزيز النفس، جسور لا يبالي، وهو الوزير، بأن يقول عن عصره: «هذا الزمان الذي قل فيه العرفان وكثر الطغيان»[55]، ولا بأن يؤكد حق العلماء والوزراء في خلع السلطان بما في ذلك استعمال القوة إن لم يجد اللين[56]. ولكنه يبقى دوما الوزير المفرد ومن هنا فإنه يهتم بالسياسة أكثر من اهتمامه بالمجتمع، ويهتم في السياسة بالحكام أكثر من اهتمامه بمشاركة المحكومين، ويهمه في الحرية نتائجها التي ستعود على الدولة أولا بالفائدة.

أما هذه الحرية، حين تكون شخصية، فإنها تنتهي في النهاية إلى معنى الأمن والمساواة أمام القانون [«حفظ حقوق الإنسان في نفسه وعرضه وماله»[57]]، ولا تتضمن حرية الفكر والاعتقاد، وحتى حرية النشر؛ فإنها ستوزع بحساب. وحين تكون تلك الحرية سياسية، فإن الهدف الأخير منها إنما هو «المباحثة فيما هو الأصلح للمملكة[58]، وليس ممارسة حق طبيعي من حقوق الإنسان».

كما سنرى مثلا عند أحمد لطفي السيد، كذلك فإن الحرية السياسية كما يصفها خير الدين إنما تعود إلى معنى ممارسة تقييد الاستبداد، وهنا أيضا نجده ينظر إليها من وجهة نظر الحاكم وليس من وجهة نظر المحكومين.

بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك وأن نقول إن خير الدين أكثر جسارة حين يتحدث عن الغرب ونظمه[59] منه حين يتحدث عن النظم الإسلامية أو النظم المناسبة للدولة العثمانية، كما أنه أكثر جسارة حين ينظّر منه حين يكون في موقف الاختيار العملي[60]. فقد أبدى كما رأينا تحفظات شديدة بشأن ممارسة الولايات العثمانية لحريتها السياسية[61]، ومن المعروف أن خلع الخديو إسماعيل في مصر تم إبان توليه مهام الصدر الأعظم في إسطنبول. ومن المعروف كذلك أن الشكل الذي يعرض عليه

اقتراحاته بخصوص النظم السياسية المقترحة للدولة العثمانية[62] يجعلها تبدو محدودة بالفعل إذا قورنت بالنظم الأوروبية التي يهدف كتابها إلى عرضها كنموذج: فأهل الحل والعقد، المقابلون لمجلس نواب العامة في النظم الأوروبية، لن يكونوا منتخبين، ويبرر خير الدين هذا، من دون أن يدري، بالمبدأ نفسه الذي يقف وراء كل ادعاء استبدادي، بأحقية فرد أو بعض الأفراد أن يحكموا من دون آخرين: «وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا [وهذه هي مهمة أهل الحل والعقد ومجلس نواب العامة] من فروض الكفاية، وفرض الكفاية، إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين»[63]، وهذا بعينه أساس كل حكم ذي طابع أبوي. كذلك فإن الشورى التي سيقومون بها لن تكون كما رأينا في كل شيء، بل في كليات السياسة فقط[64]، وبهذا تحد مهمة أهل الحل والعقد هؤلاء وتسلب منهم وظيفة المراقبة والاحتساب، ومعها قوة الحل والعقد!

ويتصل بهذا تسليم خير الدين بأن الحكم هو من حق السلطان وحده، وهو ما يعبر عنه بمبدأ وحدة الإمامة[65]. وينتج عن هذا كله ويتسق معه قبوله لإمكان الاستبداد في بعض الأحيان، مع معارضته المبدئية له[66]. ونظرا إلى أنه رجل سياسة، فإنه يهتم بتفصيل القول في مفهوم الحرية أكثر من مفهوم العدل، وهذا العدل ينتهي عنده إلى أن يكون منع الظلم وسيادة القانون، وهو أيضا العدل كما يضعه الحاكم وليس كما يطلب المحكوم أن يكون.

وأخيرا، فإنه كرجل سياسة لا يهتم كثيرا بالتربية، وإن كان يدري أهمية «المعارف» من أجل التقدم الاقتصادي[67]. ومع كل هذا فما أعظم مشاركته في الوقت الذي صدر فيه كتابه (سنة 1867 م): ليس فقط لتركيزه على مفهوم الدستور والتنظيمات القانونية الأخرى، وعلى العدل والحرية مركزين لإدارة الدولة وحكم الأمة، وعلى إدانة الاستبداد، وعلى فضح أعوانه بين رجال الدين الجامدين والمتوظفين المباشرين لأعمالهم على مقتضى شهواتهم ومصالحهم الخصوصية، بل وكذلك للشكل الذي وضع فيه كل هذا: فعرضه عرض مرتب منظم واضح القسمات، وضعه عقل ناقد[68] يعرف قيمة العقل والتجربة[69]، ويميز بين الملاحظات النقلية والعقلية، ولا يهتم في النهاية إلا بالوقائع[70]. وكل هذا يجعل كتاب خير الدين التونسي علامة كبرى على طريق تكوين الفكر العقلي العلماني في العالم الناطق بالعربية، بل وفي العالم الإسلامي ككل[71].



Withe

الباب الثالث

العدالة والحرية عند أديب إسحق

(1856 - 1885 م)



Withe

تقديم

إذا كان أديب إسحق (1856 - 1885) قد ولد وتعلم في دمشق وعمل وكتب بعض الوقت في بيروت، فإن مركز اهتماماته الأكبر خلال سنوات نشاطه المكثف، إنما كان مصر، التي قضى بها سني حياته المؤثرة، والتي ارتبط بها وبأهلها ارتباطا جعله يتركها ليفكر فيها في باريس وفي بيروت وليتمنى العودة إليها من جديد؛ لهذا فإن التاريخ الفعلي لهذا الرائد السوري الذي نشأ في عائلة كاثوليكية، إنما ينتمي إلى التاريخ المصري الحديث[1] وإلى فترة حاسمة فيه هي نهاية عصر إسماعيل وبداية عصر توفيق (وبعدها كان قدوم الاحتلال الإنجليزي).

وقد كان أديب فريدا بين كل «الشوام» الذين جاءوا إلى مصر في أيامه وخلال الثلاثين عاما الأخيرة من القرن التاسع عشر الميلادي بصفة عامة: فربما كان الوحيد الذي جاء مصر

«كان قوي الهجوم، ليس على الدين، بل على رجال الكهنوت المسيحي، وليس هذا بدعة مع واحد من المعجبين بالثورة الفرنسية الكبرى حيث كان الكهنة يقفون في صف النبلاء»

وليس في فكره هدف الكسب والازدهار المادي، والوحيد الذي كانت تدفعه اعتبارات فكرية خالصة. وعلى حين ظل معظم السوريين المهاجرين في مصر «على هامش» المجتمع المصري ردحا طويلا من الزمن، بل انضم أكثرهم إلى صفوف القوى الاستعمارية، فرنسية كانت أو إنجليزية، فإن أديب إسحق قد لبس قضايا الشعب المصري واتشح بوشاحه، على الأقل حتى حلت نازلة الاحتلال البريطاني، وأصبحت مشكلات المصريين بمجرد نزوله بمصر هي مشكلاته الشخصية، حتى أننا لنقول إن هذا السوري العظيم الحر قد أخلص لمصر أكثر مما أخلص لها بعض بنيها بحكم الميلاد أو الجنس، وعمل من أجلها عملا لا يقل أهمية، مثلا، من الناحية النظرية، أي من حيث التاريخ الفكري، عن أهمية إنتاج عبد الله النديم، وهو المصري العظيم المخلص الشريف.

وقد تألبت على قبر اسمه وإبعاد أفكاره وتأثيره عن دائرة الضوء قوى كثيرة، لأسباب فكرية ولأسباب سياسية، وعلى الأخص لأسباب دينية من جهات متعددة. لهذا فإننا سنفصل بعض الشيء في حياته لأنها مجهولة أو تكاد من الجمهور المثقف، بينما مكان هذا الكاتب العظيم ينبغي أن يكون في الصدارة الأولى بين كبار عارضي الأفكار والكاتبين بالعربية في تاريخها الحديث.

وقد ولد أديب إسحق[2] في دمشق في الحادي والعشرين من يناير سنة 1856 في أسرة من الطائفة الكاثوليكية، ودرس في مدرسة الآباء العازاريين بها، وكانت تدرس بالفرنسية والعربية، وفيها ظهر نبوغه المبكر وأغرم بالكتابة والإنشاء، وكان أستاذه في العربية يقول لأبيه في ذلك الحين: «إن ابنك سيكون قوالا». ولم يكد أديب يبلغ العاشرة حتى أخذ ينظم الشعر، ولكنه ترك المدرسة في سن الحادية عشرة؛ لأنه «اتفق أن أسرته أصيبت في ذلك العهد بعطلة أعمال، فشعر من نفسه بالحاجة إلى إعانتها»[3]، فدخل في وظيفة كاتب بالكمرك، وتعلم في أثناء ذلك اللغة التركية وأجادها حتى كان يترجم منها.

وفي سن الخامسة عشرة استقدمه والده إلى بيروت ليعاونه في خدمة البريد، وهناك تعرف إلى جملة من الأدباء. وبعد مدة «اضطرته الحال مكرها إلى أن يعود إلى مهنة الكتابة في كمرك بيروت»، ولكنه ما لبث أن تركها إلى تحرير جريدة «التقدم» وهو في السابعة عشرة من عمره. ويقول لويس شيخو إن أديب إسحق

«انتظم في سلك جمعية أنشأها الماسون سنة 1873، وكان المترجم من أخص أعضائها العاملين، وقد ألغتها الحكومة مدة لتصرف أصحابها لطعنهم في الحكومة والدين كمألوف عادتهم[4]». وفي هذه الآونة ترجم عن الفرنسية وأنشأ قصائد وكتبا في السياسة والأدب، «ثم دخل جمعية زهرة الآداب وأقام فيها عضوا، ثم رئيسا يلقي على مسامع أقرانه وإخوانه الخطب البليغة والمباحثات الأدبية المفيدة»[5]، وربما كان ذلك ما بين العامين 1873 و1874.

وبعد مشاركات صحافية متعددة ونشاط في الترجمة وفي التأليف المسرحي، ترك الإسكندرية، ثم قصد القاهرة وتعرف فيها على جمال الدين الأفغاني وتردد على حلقته. «وفي أثناء ملازمته لجمال الدين، رغب في إنشاء جريدة عربية في مصر باسم «مصر»، فنال امتيازها، وهيَّأ مواردها في يوم واحد، ولم يكن في يده أكثر من عشرين فرنكا»[6]، وكان ذلك في العام 1877. وقد أقبل الناس عليها، فنقل إدارتها إلى الإسكندرية وشاركه في تحريرها صديقه سليم النقاش، «فلقيت نجاحا عظيما، وطارت شهرتها في الآفاق لأنها كانت مسطع نور البلاغة، وواسطة عقد الإنشاء، أنيقة العبارة، واضحة الإشارة، مخلصة للدولة والأمة..»[7]. ثم أنشأ الاثنان جريدة يومية أسمياها «التجارة» في الإسكندرية أيضا، وأبقيا «مصر» أسبوعية. كذلك اشترك أديب في تحرير القسم الفرنسي من جريدة «مصر الفتاة» في الإسكندرية في تلك الفترة نفسها، أي العام 1879، وكانت لسان جمعية سرية من أعضائها أديب إسحق نفسه، وكذلك عبد الله النديم[8]، وإن كان اشتراك هذا الأخير في الجمعية مدة قصيرة، ولايزال أمر هذه الجمعية بحاجة إلى الدرس.

وسنرى أن لهجة أديب إسحق كانت صريحة ودعوته إلى الحرية وإلى قلب الاستبداد قاسية على أسماع حكام ذلك العصر، فكان أن اضطر إلى الرحيل من مصر، بعد أن لاقى العنت من السلطات، وعُطلت «مصر»، وهُددت «التجارة» بالتعطيل، ثم ما لبثت «التجارة» أن أُلغيت هي الأخرى، ووراء ذلك كله هجومه على رياض باشا رئيس الوزراء. فسافر أديب إسحق إلى باريس أواخر العام 1879 على ما نرجح، وربما كان ذلك باتفاق مع المجموعة المعروفة باسم «الحزب الوطني» في مصر، وبقى بها تسعة أشهر[9]، وهناك أصدر جريدة سماها «القاهرة» وقد صدَّرها بهذه العبارة: «ما تغيرت الحقيقة بتغير الرسم ولا تغيرت الصحيفة بتغير الاسم، بل هي

«مصر» خادمة مصر»، ما لبث أن عدل اسمها إلى «مصر القاهرة»، وشنت هجوما لاذعا على رياض باشا على الأخص.

والظاهر أن موارده المالية في باريس كانت يسيرة، وإلا لما أثر فيه برد ذلك الشتاء فيها حتى «أصيب بعلة الصدر، وتألم منها مدة الشتاء»، وإن كان أخوه يشير إلى أنه «لم يكن على اهتمام بصحته التي جعلها وقفا في سبيل الخدمة العمومية»[10]. وعلى أي حال، فقد «عاد إلى بيروت مصدورا» واشتغل بالصحافة مرة أخرى فيها، «وأقام على ذلك نحوا من سنة، فلما حصل التغيير والتبديل في الوزارة المصرية أواخر سنة 1881 عاد إلى مصر مدعوا إليها»[11]، والتغيير المقصود هو رجوع شريف باشا إلى رئاسة الوزارة في 14 سبتمبر 1881 لقوة شوكة «العرابيين» وحزبهم العسكري، وقد افتتح مجلس النواب الجديد، والذي سيشيد به أديب إسحق، في 26 ديسمبر من ذلك العام وقدم شريف في 2 يناير 1882 إلى المجلس مشروع لائحته الأساسية الجديدة. وقد عُين أديب إسحق بعد عودته ناظرا لقلم الإنشاء والترجمة بديوان المعارف ثم كاتبا ثانيا لمجلس النواب، كما رخصت له الحكومة في العودة إلى نشر جريدته «مصر»[12]. ثم توالت أحداث الثورة العرابية، فعاد إلى بيروت، وكانت مغادرته مصر قبل الاحتلال البريطاني.

وليس من الواضح ماذا كانت طبيعة العلاقات بين أديب إسحق والعرابيين، ولا يمكن الاعتماد على انتقاده المر للعرابيين مباشرة بعد هزيمتهم، فمن لم يفعل ذلك غير شريف الشرفاء عبد الله النديم؟ وعلى أي حال فإن الأمر ليس بالوضوح الذي يمكن معه وضع أديب بغير تمييز في سلة «الشاميين» الذين جاءوا مصر يرتزقون[13]. صحيح أن جريدة «المفيد»، وكانت من جرائد العرابيين، نددت به وبغيره تحت عنوان «الجرائد الشامية»، في عددها بتاريخ 22 يونيو سنة 1882: «وكل من جريدة «الأحوال» و«المحروسة» و«مصر» أتانا أصحابها وجيوبهم أفرغ من فؤادهم من الوطنية التي ادّعَوْها ترويجا لمقاصدهم، فأنشأوا بين أيدينا جرائدهم، ودعوا باسم الوطنية والخدمة الإنسانية والحالُ في سكون. فلما ارتبكت الحال قطعوا ألسنة جرائدهم، ورجعوا إلى بلادهم بجر الحقائب، فنعم الأحباب: «لازمونا في الهناء، وفارقونا في الشقاء». ولكن موقف جريدة «الطائف» التي كان يديرها عبدالله النديم أكثر اعتدالا من ذلك بكثير بشأن هذا النزوح[14]. وعلى أي حال فإن عوني

إسحق، شقيق أديب، يعلل مغادرته مصر بأنه «كان من أصحاب الدعوة إلى الاعتدال» على عكس العرابيين.

وبعد عودته إلى بيروت رجع إلى العمل بالصحافة بها وإلى الترجمة عن الفرنسية. ولكن اشتدت عليه علة الصدر في بيروت ونصحه الأطباء بالذهاب إلى مصر لملاءمة هوائها لصحته، والتمس ذلك من الحكومة المصرية ووسَّط في الأمر سلطان باشا، فأذن له، ولكنه أقام في القاهرة أياما ومِثْلها في الإسكندرية، ولم تتحسن صحته، وبان للأطباء أنه ميئوس من شفائه، فأقنعوه بالعودة إلى أهله في بيروت، فعاد إليها، وتوجه من فوره إلى بلدة «الحدث». ولم يمض على عودته ثلاثون يوما حتى جاءه الأجل، ولم يتجاوز من العمر تسعة وعشرين عاما (1885).

ونشير أخيرا إلى مسألتين. الأولى علة موته في هذه السن المبكرة. وخصومه يتهمونه بفساد في سلوكه، وربما كان الإفراط في الشراب بين ما يقصدون، فيقول جرجي زيدان: «وإنما يؤخذ عليه رحمه الله تساهله في طرق معاشرته وإطلاق هوى النفس فيما تسوق إليه الشبيبة، حتى أثر في مزاجه وعجل منيته، فقصف غصنا رطيبا لم يبلغ الثلاثين من عمره»[15]، ومن الواضح أن أساس الحملة عليه والتي طالت حتى أسباب موته المبكر إنما هو، ليس فقط هجومه على أقوياء العصر سياسيا، بل كذلك هجومه على الجزويت (اليسوعيين) وعلى أهل الكهنوت، بعامة[16]، وهو ما رأيناه من استنكار الأب لويس شيخو لهجوم أديب إسحق على «الحكومة والدين». أما مؤيدوه وأهله فيرجعون موته كما رأينا إلى إصابته بعلة الصدر[17].

والمسألة الثانية متصلة بطرف مما سبق. ذلك أن أديب إسحق دفن دفنا مدنيا[18]، وعن ذلك يقول شقيقه: «وقد وقع يوم وفاته حادث من بقايا العصور المظلمة كاد يترتب عليه أثر سيئ؛ فإن الكاهن الذي انتدبه أهله للصلاة عليه، والقيام بواجباته الدينية، امتنع عن مرافقة الجثة وإدخالها البيعة، ما لم يكتب له والدنا كتابا بخطه وتحت توقيعه، مؤكدا فيه أن ولده كان كاثوليكيا وأنه مات كاثوليكيا؛ لأن بعض زملائه ممن أصلاهم في حياته نارا حامية كانت صدورهم موغرة عليه حقدا فانتهزوا فرصة جهل الكاهن وأغروه بأن يفعل ما فعل تشفيا

وانتقاما من جثته الباردة، لم يراعوا حرمة الميت، ولا أخذتهم عاطفة الحنان على والديه الثاكلين، بل دفعتهم القسوة إلى تلك المعاملة التي كادت تجعل فتنة بين أصحاب الفقيد وبعض أعوانهم الجهلة»[19].

ويحتاج موقف أديب إسحق من الدين وأهله إلى دراسة معتنية، وربما أظهرت أنه كان قوي الهجوم، ليس على الدين، بل على رجال الكهنوت المسيحي، وليس في هذا بدعة مع واحد من المعجبين بالثورة الفرنسية الكبرى حيث كان الكهنة يقفون في صف النبلاء.

2

الحرية

«إن القانون الحق لا ينتقص من الحرية ولايزيل الاستقلال، ولكنه يقيم لهما حدودا تقيهما الضعف والاضمحلال»

نموذج ثورة 1789

يوصي أديب إسحق في مشروع له عن «التعليم الإلزامي»، ردا على مشروع تقدم به الآباء اليسوعيون في بيروت، يوصي بتعليم تاريخ فرنسا في المرحلة الابتدائية[1]، ذلك أنه كان يرى أن فرنسا هي الحرية وقد تجسدت. يقول خلال منفاه في باريس تحت عنوان «نفثة مصدور»: «وأنا تحت سماء الإنصاف، على أرض الراحة، بين أهل الحرية، أسمع ألحانا في مجالس العدل، فأذكر أنين قومي في مجالس الظلمة، وتحت سياط الجلادين، فأنوح نوح الثاكلات، وأرى علائم النعمة، في معاهد المساواة، فأذكر شقاء سربي في ربع الظلمة، فأذرف الدمع ممتزجا بسواد القلب، فأكتب به إليهم»[2]، وهو هنا يفكر في المصريين ويقصدهم حين يقول «قومي» و«سربي».

ويتحدث أديب إسحق عن النظم الفرنسية في كل مناسبة ممكنة، سواء كان بصدد الكلام عن الحرية أو العدالة أو الديموقراطية أو التعليم. ولكن فرنسا هي بصفة أخص ثورة 1789. وأديب يكتب للقارئ المصري يصف له تطور المجتمع الفرنسي ما بين عهد الملكية وقيام الثورة، ويصف ما نتج عنها من نتائج اجتماعية هائلة، هو يفعل كل هذا من أجل الأخبار ويفعله أيضا وهو يفكر في المقارنة بين الوضعين: الوضع الفرنسي والوضع المصري، كما يتضح من سطوره السابقة، وبفعله أخيرا وعلى الأخص من أجل إعطاء دفعة من الثقة في إمكان التغيير حتى لو كان الواقع مرا كل المرارة. فعلى الرغم من أن الفرنسيين كانوا «خشان الأصول»، إشارة إلى حياتهم القريبة من البربرية في القرون الوسطى، فإنه قد «تغلبت عليهم حوادث الأيام فجعلت حدتهم غيرة، وتهورهم شجاعة، وخشونتهم حرية»[3]. وكان مما نتج عن تطور الثقافة الفرنسية أن «نبغ الكتاب والخطباء، فضربوا بسيوف الأقلام حجاب ظلام الجهل، فانشق عن ضياء صبح العلم، فرأى الناس فظاعة التقليد فنبذوه، وشناعة الاستبداد فنشطوا من عقاله بالثورة التي رمت كبد الظلم بسهام نور الحق، وخطت بدمه على صفحات الصور: الحرية والمساواة والإخاء»[4].

ويغري أديب قارئه بالنتائج التي تحققت إثر الثورة الفرنسية، وهي نفسها الأهداف التي كان يطمح إليها المصريون في عصره، «فلا يعتدي رئيسهم على مرؤوسيه، ولا غنيهم على الفقير، وإنما هم في الحقوق شرع. جمعتهم الوطنية، فكان كلهم للواحد، ورفعت بعضهم المزية، فكان واحدهم للكل. فهم القوم لا يخاف ضعيفهم، ولا يطغى قويهم، ولا يغصب أميرهم حقوق الفقراء، ولا ينهب سوقيهم أموال الأمراء.. فأذكر قوما في الشرق.. أما عن فكرة بعث الأمل وإبعاد اليأس، فإنه يتعرض لها تصريحا لا تلميحا: فأقول إن الحوادث التي أعدت لهؤلاء القوم أسباب النجاح.. لا تلبث أن تفتح للأمة الشرقية من مسالك الفلاح ما يؤدي إلى مثل هذه الغاية. فلا وجه لليأس من بعثة الغيرة في هذه الأمة وإن كانت

بالذل في عشواء مدلهمة   وظلمة ما مثلها من ظلمة»[5].

حركة التاريخ

ويبدو أن أديب إسحق كانت لديه صورة واضحة، وإن لم تكن كثيرة التفاصيل ولا شاملة، عن تطور حركة التاريخ، وخاصة عن اتجاه تلك الحركة، ولا شك في أنه اكتسب تلك الصورة خلال تعليمه في المدارس الفرنسية. يقول: «تلك الحركة المتعلقة بسلسلة الحركات الفكرية... ستغير لا محال، عاجلا أو آجلا، هيئة الكرة الأرضية، ونظام الجمعية الإنسانية»[6]. ويشهد هذا النص على وجود تصور عند إسحق عن حركة للتاريخ في اتجاه معين، أو حتى على تقدم يقوم به العقل، ولكنه لا يدل على اتخاذ أديب إسحق مذهبا معينا من مذاهب فلسفة التاريخ التي راجت خلال القرن التاسع عشر في الفكر الأوروبي. ويتحدث أديب إسحق مرات عن «حركة الأفكار»، هذه التي يخصص لها مقالا بأكمله ويسميها أحيانا «الحركة الفكرية»[7]، ويرى أن لها هدفا: ذلك هو الحرية[8]، وهدفا آخر ربما كان هدفها الأخص: ذلك هو الحقيقة: «للأفكار حركة مستمرة، تقطع بها عقبات الأوهام، لتدرك غايتها، وهي الحقيقة»[9].

وقد بدأت حركة الأفكار هذه «من أوروبا من جانب غربها الأقصى»، وذلك من إنجلترا أولا مع الحركة الدستورية هناك، ثم من فرنسا ثانيا مع ثورة 1789، ومن أماكن أخرى في أمريكا وأوروبا، واندفعت جميع تلك «الحركات الفكرية» بحثا عن «الحكومة العادلة الحقة الشورية»[10] التي أهرق الإنجليز من أجلها دما غزيرا وأهلكوا مالا كريما ولم ينالوها إلا بمرور الأيام، وتلاهم الفرنسيس في طلب هذا الحق، وتبعهم سائر الأقوام في أوروبا وأمريكا، منهم من ناله ومنهم من أخذ منه بنصيب، ومنهم من لايزال يسعى في سبيله، وهو حال الأمم الشرقية[11].

وقد تذكرت هذه «الحركة»، وهي «شعلة» حقة، تذكرت «وطنها القديم، فحنت إليه، ولا غرو أن يحن الغريب إلى وطنه، نعني الشرق، مقر جراثيم الحركات الدينية والسياسية التي غيَّرت هيئة الأرض، وأحوال الإنسان، فسرت إليه تنبه غافلة، وتفقه جاهلة»[12]. هذه الحركة هي التي كانت وراء رياح التغيير التي هبَّت في فارس[13]، وفي تركيا[14] وفي مصر. يقول عن الحركة الفكرية في هذا البلد الأخير وهو في معرض الحديث عن الثورة العرابية بعد فشلها: «وأما الحركة الفكرية فقد سرت ابتداء من جانب الغرب على ألسنة الذين أُرسلوا إلى البلاد الأوروبية من أهل مصر،

والذين هبطوا مصر من الأوروبيين لم يقصدوها بالذات، ولكنها نشأت عما ظهر من أحوالهم، واشتهر من أقوالهم، ثم ذاعت بالخطابة في الجمعيات، وشاعت بالكتابة في صحف الأخبار، حتى انتشرت في أذهان العوام كغيرها من الثورات. فانتهت فيها الرئاسة لنفر من القوم لم يسلموا من الجهل، ولم يتنزهوا عن الطمع الدنيء، فقصرت أفهامهم عن إدراك أحكام الزمان وعواقب الأمور، فنفذت فيهم حيل المخادعين، وضاقت صدورهم عن الجلد فراموا في الشهر ما لا ينال في الأعوام[15]... إلخ».

تاريخ الاستبداد في مصر

وينقلنا هذا إلى الحديث عن تاريخ الحرية والاستبداد في مصر كما رآه أديب إسحق. يقول موجها حديثه إلى المصريين: «لقد كنتم أهل مصر في الزمن السالف على عهد الجور والاستبداد عبيدا أرقاء مستضعفين، تُسلب نعمتكم، وتُهتك حرمتكم، ويُستحَل فيكم سائر ما حرم الله، فلا تعرفون لأنفسكم حقا، ولا تجدون للنجاة من الضيم سبيلا، فلم يكن عليكم من حرج في إهمال واجبات الوطن من دفع الأذى عنه، وجلب النفع إليه، وبذل النفائس والنفوس فيه؛ لأن هذه الواجبات لا تلزم إلا عن حقوق معلومة من مثلها، فإذا سُلب الحق سقط الواجب اللازم عنه»[16]. أما عن الأوضاع الاجتماعية في مصر، وخاصة في ريفها، فإنه يأتي على وصفها تفصيلا مشيرا إلى سوط المأمور وعصا شيخ البلد وحبس المدير، وإلى الشغل سحابة اليوم من أجل الاجتماع حول قصعة سوداء فيها فتات من شعير إلى جوار ترعة يشرب الفلاح من مائها الكدر، وإلى عمل الفلاح الذي ينبت الغلة الوفيرة ليعود في المساء «إلى أكواخ بالية تشبه قبورا توالت عليها السنون». ولا يكفي هذا كله، بل يخاطب أديب الفلاحين المصريين قائلا: «ثم يأتيكم المأمور سالبا، والشيخ غاصبا، والمدير ناهبا، فأنتم في بلاء مستقر، وعناء مستمر، تحصدون البر ولا تأكلون، وتملكون الأرض ولا تسكنون»[17].

ولكن ما الذي جعل الطغيان والظلم يسودان؟ في ذلك النص نفسه على هذا السؤال بعد أن يشير إلى ظلم السلطة وفسادها ممثلة في شخص مأمور الشرطة الذي لا يتحرك «حتى يقرع باب مسمعه برنة الدينار، وتحل عقدة ظلمه برقية الرشوة»، «فقلت ما لقومنا [وهو يقصد المصريين] يظلمون أحياء، ويأمنون العسف

أمواتا؟ فأجابني لسان الحال: هو الذل أمات أنفسكم، فصرتم أشباحا بغير أرواح. تنطقون، لكن بحكم العادة، وتسعون، ولكن بحركة الاستمرار. ذلك بأن رضيتم بموت الذل حرصا على البقاء، ولم تعلموا أن وجود الذليل عين الفناء. فعدت إلى الدمع أذرفه.. ثم نظرت إلى السماء نظرة آيس لولا العقيدة أن يقول أي قضاء ظالم قدر علينا هذا الخسف، وأي حكم قاسط أنزل بنا ذلك البلاء، فغشيني نور الرجاء، وخاطبني لسان الأمل... إلخ»[18]. وجدير بالذكر لأهل الذكر أن هذا كان حال أهل مصر وسورية وتركيا وغيرها من مناطق السيطرة العثمانية، بل وحال أهل فرنسا والغرب نفسه لما سنرى من نص صريح بعد قليل.

ومن الواضح أن سؤال علة سيادة الاستبداد كان يقض مضاجع كثير من عقول أهل العصر، وقد ترجم أديب إسحق دراسة تاريخية أجراها بعض الفرنسيين ونشرها في جريدته «مصر» في العام 1879، وسنأتي على نصها في ملحق تالٍ، وسيرى القارئ منه أن أديب إسحق يجد أن تفسير ركود المصريين حضاريا، لا هو تفسير ديني ولا أخلاقي ولا أسطوري، بل هو تفسير سياسي مداره أن الأمة المصرية فقدت لمعانها الحضاري حيث فقدت حريتها، ولهذا فإن الحل من جنس المشكلة، وها هو: تحقيق المساواة والحرية[19]. وقد يلمح القارئ العليم في هذه المقالة سيادة أفكار غير ممحصة عن تاريخ مصر، وعلى رغم ذلك، ومهما يكن من أمر سذاجة المعارف التاريخية عن ماضي مصر في عصر أديب إسحق، ومن أمر «الأساطير» التي كانت منتشرة، ولاتزال، وينشرها الجهال بالتاريخ وأعداء مصر، عن رضا المصريين بالحكم المطلق، فإن مثل هذا الكلام الذي كان يكتب في جريدة «مصر»[20] وتقرأه آلاف العيون لا شك قد أثَّر في كثيرين، خاصة أنه يدعو إلى القيام بجهد إيجابي من أجل الحصول على الحرية.

وهكذا فإن علاج الاستبداد يكمن في نزع روح العبودية والاقتران بروح الحرية والكرامة. ولكن هل هذا ممكن؟ لقد حاول «الأتراك»، وهم يشملون الأتراك والمستتركين في مصر، أي الشركس والألبان والأرنؤود ومن إليهم ممن اتخذوا اللغة التركية لغة لهم وأصبحوا هكذا من «الأتراك»، وعلى رأسهم الخديو نفسه ورؤساء النظار من أمثال نوبار الأرمني ورياض وغيرهما، حاول هؤلاء جميعا، كما يشير أديب نفسه، نشر روح اليأس، متمثلين موقف الخديو المنتقص

للمصريين، ثم جاء الأوروبيون ليغنوا اللحن نفسه، واستمروا عليه حتى سنة 1919. هؤلاء جميعا يعارضهم أديب إسحق ويؤكد على الأسباب التاريخية التي تدعو إلى الأمل وإلى نبذ القنوط: «ولقد كان بعض الناس يحاولون خلع الشعار الوطني عن ذوي الحقوق والواجبات، في مصر، وإلباسهم جميعا لباس الجهالة والذل. ولكن أبت الحوادث إلا أن تثبت لنا وجودا وطنيا ورأيا عموميا، ولو كره المبطلون. بيد أن منهم فئة لايزالون يؤلمون أسماعنا بما يكررون من سفاسف القول من مثل أننا تعودنا احتمال الظلم والحيف والفناء والخدمة والرق، فلن يستقل لنا رأي ولن نهتدي سبيل الحرية. كأنما هم لا يعلمون أن أهل الغرب أجمعين تعودوا مثل ذلك الحيف أعصارا، أو كانوا في قديم الأيام على ضروب من الرق وانخفاض الجناح، وأن العالم بأسره كان فريقين: أحرارا يظلمون وعبيدا يطيعون. أو لم يكن الفرنسيسُ من قبل هذا العهد صنوفا من الرقيق يشتغلون في الأرض لغيرهم، ويباعون كما تباع العجماوات؟ أو لم يقل كاتبهم فولتير في وسط المائة السالفة: لايزال في بلادنا ستون ألفا أو سبعون ألفا عبيدا للرهبان؟»[21].

معنى الحرية

الحرية عند أديب إسحق، وكما ستكون عند عبد الله النديم، هي «حق القيام بالواجبات» في المحل الأول[22]. وهي مؤسسة على أسس طبيعية، أي أنها «بالطبيعة» وتكون للإنسان منذ أن يوجد («رأيتهم عصبة أحرارا كما وجدوا»)[23]. ويقول في وصف الحرية، ناقلا فيما يبدو من مؤلفات مدرسية فرنسية: «الحرية ثالوث موحد الذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود، فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع، فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية»[24]، ومن تعريفات الحرية أنها «المقدرة على فعل كل ما يتعلق بذاتي»، وأنها في صورتها المدنية «أن لا يُجبَر المرء على ما لا توجبه القوانين»، وفي صورتها السياسية «أن يفعل المرء كل ما تجيزه القوانين».

ولكن التعريف العام الذي يبدو أن معظم الناقدين يرتضونه هو «كونها مقدرة المرء على فعل ما لا يضر بغيره من الناس»، وعلى رغم ذلك فإن في هذا التعريف نقصا؛ على الأقل لأن «حد الأضرار منوط بالأحكام الموضوعة على ما بها من الخلل»

ولا شك في أن كاتبنا يقصد أن القوانين المحددة للضرر إنما تراعي مصلحة واضع القوانين[25]. ثم يضيف أديب هذه السطور الجسورة:

«أما حدود المداجين وتعاريف المنافقين للحرية، فلا محل لإيرادها، ولا موضع لانتقادها في مثل هذا المقام. فغاية القول فيها أن أهل السلطة الاستبدادية حيث كانوا، ومن حيث كانوا، يفترون على الحرية كذبا في تعريفها بالطاعة العمياء، والتسليم المطلق لمقال زيد، مرويا عن حكاية عمرو، مستندا إلى رواية بكر، مؤيدا بمنام خالد، فهي بموجب هذا الحد فناء الذهن، وموت القوة الحاكمة، وخروج عن مقام الإنسان»[26].

ويؤكد أديب إسحق بصفة خاصة أنه لا يمكن تصور الحرية من دون تصور «الوطن»: «الوطن في اللغة محل الإنسان مطلقا، فهو السكن.. وهو عند أهل السياسة مكانك الذي تُنسب إليه، ويُحفَظ حقك فيه ويُعلَم حقه عليك، وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك. ومن أقوالهم فيه: لا وطن إلا مع الحرية، وقال لابروير الحكيم الفرنسوي: لا وطن في حالة الاستبداد..»[27].

وتزخر كتابات أديب إسحق بتحليلات مفصلة عن أوجه الحريات المتعددة وجوانبها: حرية العمل، وحرية الرأي، وحرية الكلام، وحرية الملكية (ويسميها «حرية الملك») والتصرف فيها، وحرية الاعتقاد، وحرية انتخاب النواب، وغير ذلك. ولكن الذي يهمه في الصدارة إنما هي الحرية السياسية التي تتمثل في الديموقراطية.

وهنا أيضا يضع أديب إسحق فرنسا نموذجا. فهو قد رأى «من نواب الفرنسيس من يصعد المنبر فيقول لرجال الدولة: ترومون وضع هذا القانون، وإبرام ذلك الحكم، ونقض هذه العادة، فاعلموا أن هذا القصد مخالف لمصلحة الزارع، مباين لمنفعة الصانع، مغاير لحقوق التاجر، وإني أعارضكم فيه وأنكره عليكم. فإن كان ما يقول حقا أيَّدته أغلبية الآراء، فيعدل أهل الدولة عما عزموا عليه امتثالا لإرادة الأمة[28]. ويصف النظام البرلماني للجمهورية الثالثة في فرنسا وصفا منقولا عن مصدر فرنسي وأشبه ما يكون بالمدرسي، فيقول: «الأمة الفرنسية أمة انتخاب عمومي يشارك أفرادها في الحكم الكلي. فكل أحد منهم ينتخب النواب، وكل أحد يصلح أن يكون نائبا إلا الذين أضاعوا حقهم المدني بما كانوا مجترمين. والنواب هم الذين ينتخبون رئيس الدولة ومنهم تتألف الوزارة، وبإرادتهم يتعين مقدار الدخل

والخرج، وبحكمهم توضع الضرائب، وتفرض الوزائع، وهم هم أهل النهي والأمر والنقض والإبرام. فالأمة هي الحاكمة في بلاد الفرنسيس»[29].

ويستخدم أديب إسحق في معنى «الديموقراطية» الكلمة الإسلامية التقليدية «الشورى». فأنواع الحكومات هي على ما يلي: «الملك [أي الحكم] إما استبدادي وإما شوري، والشورى إما جمهورية وإما ملكية، وهذه مراتب الملك منذ كان القانون ووجب حفظه، وخرج عن هذه المراتب الحكومة الفوضى، إن صحت تسمية الفوضى بحكومة. وما كل ملك بملائم لكل قطر، وما كل قطر بصالح لكل ملك. فالجمهورية لا تصلح للصين، كما لا تصلح الملكية الاستبدادية لإنكلترا. فإن تلك وهي حكومة الشعب بالشعب لا يحسن أن تكون في قوم تولاهم الجهل. وهذه وهي حكومة الشعب بواحد منه لا تصلح أن تكون في قوم بلغوا من التمدن والمعرفة غاية نبيلة، وإن كانت فلا تلبث أن تنقلب شر منقلب كما جرى لحكومة لويس السادس عشر وشارل العاشر ونابليون الثالث في فرنسا، فإن حكومات هؤلاء الملوك وإن وسمت بالشورية ظاهرا، فقد كانت استبدادية باطنا، وذلك ما دعا إلى نقضها وثل عروشها»[30].

وأديب إسحق لا يشير في العادة إلى أي نصوص دينية وهو بمعرض الحديث عن الحرية أو غيرها، ولكنه يشير هنا إلى تلك الشواهد مسميا لها بإطلاق، ودون إثباتها، «شواهد النقل»، ومثبتا للآية القرآنية الكبرى في هذا الميدان ولكن مسرعا ومن دون توقف طويل: «حكومة الدولة العلية والحكومة الخديوية... أيدهما الله قد جعلتا حكومتهما شورية، ولا حامل لها على ذلك إلا الرغبة في عمران البلاد وإحياء العباد، شأن الحكومة الحكيمة من قبلهما ومن بعدهما. وليسـ[ـت] الشورى في الحكومة أو الحكومة بالشورى بدعة جديدة، فإن شواهد النقل، مؤيدة بدلائل العقل، تثبت قدمها. فمن ذلك التواريخ على علاتها، وقوانين الأمم على اختلاف عاداتهم ومشاربهم، وكتب الشرائع، وأقوال الشارعين العظام، وفي (وشاورهم في الأمر) [آل عمران: 159] نعم الدليل»[31].

وأساس الحكم الديموقراطي أو الشوري عند إسحق هو إرادة الأمة. وهو يسخر سخرية لاذعة من مجلس المبعوثين العثماني الذي لم يكن إلا «حسنة وصدقة» من جانب السلطان، الذي سرعان ما أنهى أعماله على أي حال. وهو يحدد رأيه

في هذا المجلس وفي النظام الديموقراطي بعامة في مقال بعنوان «مجلس المبعوثين»[32]، الذي أنشأه السلطان عبد الحميد، ولكنه كان مجلسا صوريا وجسدا بغير روح؛ لأنه «لم تؤيده إرادة الأمة، ولم يؤلفه الرأي العام، وإنما كان منشؤه القصد الذاتي وعماده الإرادة المفردة». وسنثبت هذا النص في ملحق تالٍ، وفيه يخاطب أديب إخوانه السوريين، كما سنثبت نصا رائعا آخر يهاجم فيه «مجلس النواب المصري»، وهو نموذج رفيع لاستخدام أسلوب السخرية في المقالة السياسية، وسيرى القارئ عظمة أديب إسحق أدبيا، فهذه السطور من أول شواهد نصوص السخرية الأدبية العالية مطبقة على السياسة، وهي في الوقت نفسه ناضجة أعظم ما يكون النضج وغضة طازجة تستمتع بها أذن قارئ اليوم ويعجب بها فكره.

ويتصل بهذا الموضوع أيضا، موضوع الأدب السياسي، موقف أديب إسحق من مجلس النواب الجديد الذي جاء في ديسمبر سنة 1881 بعد ضغط الحركة الوطنية في مصر؛ فهو يصفه بأنه «آية فجر الحرية، من مجلس نور الوطنية، ناسخة أحكام الجهالة، مبددة ظلمات الضلالة»[33]. ويخاطب مصر بهذه المناسبة مشيرا إلى فترة نفيه هو ذاته قائلا:

«عند الصباح يحمد القوم السرى»

«غبنا وكانت إليك عودتنا ... يا سكنا لم يغب عن الفكر
خيَّرَنا الدهر بين بعدك والـ ... غدر فلم نرض خطة الغدر
وزادنا البعد في رضاك جوى ... فاستحكمت منه علة الصدر
وما برحنا في ليل حيـرتنا ... حتى بدت منك آية الفجر»[34]

ويقول عن المجلس الجديد قولا كأنه تغزل: «هو حاجة النفس وأمنية القلب منذ توجه الخاطر إلى السياسة الوطنية، وانصرف العزم إلى إحياء الهمم، وانعقدت النية على حفظ الحقوق، واتحدت الوجهة في القيام بالواجبات»[35] ويقول فيه أيضا متغزلا هذه المرة صراحة: «هذه عروسنا في الحي تنجلي بحبر الحرية لا بديباج خوي. خطبناها من الدهر، فأغلى لها المهر، ومانع ما استطاع، ودافع ما أمكن الدفاع، فبذلنا في سبيلها الهمة، وجعلنا صداقها إرادة الأمير والأمة، حتى زفت

إلينا. فما نسيم الصبا في الصباح، ولا لقاء الوجوه الصباح، ولا الراحة بعد العناء، ولا الورود بعد شدة الظماء، بأرق منها على الروح... وأعذب منها على القلب»[36].

في الاستبداد والمستبدين

وبقدر دفاع أديب إسحق عن الحرية والديموقراطية كان هجومه على الاستبداد. ولم يوجه سهامه إلى المستبدين في مصر فقط، ولا إلى المستبدين في غير مصر في عصره، ومنهم عنده الإمبراطور نابليون الثالث، بل رفع ببصره إلى تواريخ الأمم الأخرى وهاجم الإسكندر الأكبر إلى قيصر إلى آتيلا «الروماني» إلى جنكيز، إلى تيمور (المغولي)، «وغيرهم من الصواعق التي تقمصت الأبدان، وانقضت على هام بنى الإنسان. وما هم إلا أعوان الشر، وأعداء الخير، نزلوا بالإنسانية فجعلوا أبناءها بين شريد باد، وموجع ثكلان. وحاربوهم حتى ملوا، ونازلوهم حتى ذلوا، بل قاتلوهم حتى قلوا، فاستبدوا بأمورهم واستقلوا. ونصبوا الحجاب على النعمة، ورفعوا ستور الصيانة عن الحرمة...»[37].

ومنهم ينطلق إلى الهجوم على نابليون الأول، الذي «ما رأيت فيه كبيرا غير ذنبه، ولا عظيما غير استبداده، ولا مميزا غير شره وقسوته»[38]، وعلى الملك شارل العاشر[39] وعلى أباطرة الروسية[40]. وقد جاءت، الثورة الفرنسية لتحطم الاستبداد في فرنسا ولتنشر نور الحرية في العالي، كما سبق ورأيناه من قبل[41].

أما عن الاستبداد الشرقي، وخاصة في مصر، وسواء كان استبداد إسماعيل أو وزرائه، وعلى رأسهم رياض باشا، فإن أديب إسحق يندد به المرة تلو المرة[42]. ومن أقسى كتاباته ما كتبه في باريس، ويقول منها تحت عنوان «عامل»[43]؛ أي الحاكم أو الموظف الكبير: «خان وطنه فأهمله، وغدر بأمته فخذلوه، وبصبص لبعض الأجانب فناوأه سائرهم، فلجأ إلى ظل انفراد، على عتبة استبداد، فأدركته سنة الغفلة، فرأى في عالم الأوهام، أن قد سلب من مال الفقراء ما جعلوه في خزينة الدولة قرضا، واغتصب من ذوي المزارع مائة وخمسين ألف ذهب خراجا، وانتهب من دين الأمراء ألوفا مؤلفة، فاتخذ الديوان قصرا ما سكن مثله كسرى، وجعل المالية أهلا لا يخاف لها هجرا، ولا يمل لها وصلا، فولدت له غلاما من الثروة وابنة من الشهرة، فرباهما على حفظ وصيته، ورعاية سلطته، وإعزاز سطوته، ثم

رام حجبهما عن ذوي البصائر والأبصار، فتصدت له صحف الأخبار، فطعنها بالنذر فجرَّح، وسافها بالتعطيل فبرَّح، ورماها ببنادق الإلغاء فأدمى[44]، فنادته معارضة الدول (سأسأ) فانتبه من رقاد الغفلة فأدمى وجهه من.. عرق الخجل، فكان تفسير الحلم ضياع الزمن، وذهاب حقوق الوطن، (طاق طاق)».

«فإن كنت في ريب مما نقول تحسبه من خرافات العجائز أو حكايات الأطفال فضع لمحة بصر في أعمال الإدارة في مصر، تعلم صدق الحكاية، وصحة الرواية، ثم جُدْ بدمعك تذرفه معي، أو تضِفْه إلى ماء مدمعي، فقد آليت أن أبكي الحق في مصر حتى يعود مخضر العود، فإن عاد فلا آسف على البقاء، وإن لم يعد فعلى الدنيا العفاء».

والاستبداد من جانب الحكام، هو أحد أسباب انحطاط الشرقيين بل هو سبب رئيس ويقابله على الفور سببا موازيا ضعفُ النفوس عند الأهالي: «قضى على الشرق جهل عامته، واستبداد خاصته، وخيانة زعمائه، وتعصب رؤسائه، أن يهبط بعد الارتفاع، ويذل بعد الامتناع، ويكون هدفا لسهام المطامع والمطالب»[45]، ويفصِّل: «أنَّا جنينا على أنفسنا بما كان من سوء سيرتنا وفساد سريرتنا، وتفرق كلمتنا، وتمزق عصبيتنا، واستبداد خاصتنا، ناشئا عن الطمع والشره، وضعف نفوس عامتنا صادرا عن الجهل والغفلة. وإن بقاءنا على هذه الحال لا يجدي نفعا فضلا عن كونه يدلي إلى الفناء والاضمحلال. فهذا شرح حال تلك الأمة الراهنة التي انقبضت بها النفوس، وانكسرت الخواطر. وقد انبسطت لنا أسبابها وعللها، وذقنا نتائجها وعواقبها، فتعيَّن علينا مداركتها بالوسائل الحاسمة لأسبابها، القاطعة لعلائقها»[46].

وهو كثيرا ما أكد على مسؤولية المحكومين؛ فليس الأمر أمر قضاء لا مفر منه. يقول في واجب المحكومين: «إن كان القوم أحرارا مختارين فيما يقولون ويفعلون، مما لا يخالف حكم العدل ولا يخرج عن حد السواء، وإن كان الأمر شورى بينهم، ينفذ الحكم فيهم بهم، ويكون الأثر منهم لهم، فهم الآمرون فيما يأتمرون، وهم الحاكمون فيما يطيعون، وإن كان أميرهم الذي عقدت عليه القلوب، ورئيسهم الذي اجتمعت له الآراء، وأسراتهم الذين أعلاهم الفضل، فهؤلاء لا عذر لهم في ضعف الهمم وفساد النفوس وإهمال الفروض. فإن حق الحرية ملزم بواجب العدل، وحق الاختيار بواجب النزاهة، وحق الأمر والحكم بواجب التدقيق

والإنصاف، وجملة هذه الحقوق المدنية والسياسية بواجب افتداء المصلحة العمومية بالمصلحة الذاتية»[47].

وإلى جانب استثارة المحكومين إلى «حفظ حقوقهم»، اهتم أديب إسحق اهتماما واضحا تكررت مظاهره بإصلاح حال المحاكم كوسيلة لحفظ الحقوق، وأشار إلى ضرورة استقلال السلطة القضائية، الذي أدى في أوروبا إلى إضعاف شوكة الاستبداد[48].

الاستبداد المستتر

وقد عارض أديب إسحق الاستبداد في كل مظاهره، حتى تلك التى تمارَس باسم الحرية. يقول مثلا ضد الآباء في التصرف في أبنائهم كيف شاءوا: «يزعمون أن التعليم الإلزامي الذي ينبغي أن تقوم به الحكومة مخالف للحق الطبيعي ومغاير للحرية الشخصية بدعوى أن الوالد حر في أمر ولده يتصرف فيه كيف شاء، إن علَّمه كان له الفضل والمنة، وإن أبقاه في ليل الجهالة فما عليه من سبيل. وما يعلمون، بل يعلمون ويتجاهلون أن الحرية تنتهي عند بداءة الحق العمومي»[49].

ويذكر في مقام آخر مذهب جان جاك روسو بشأن طريقة الأمهات في إلباس أطفالهم العديد من اللفائف والأقمطة مما يضعف أعصاب الأطفال على ما يقول، ويربط هذا العنف بعنف «الذين يشدون العقول بلفائف الأوهام حتى تضعف بل تتلف أعصاب الأذهان والأفهام... ومن أجل هذا رسخت عداوة الحكماء في قلوب المتسلطين الأقوياء»[50].

ويقول في نص رائع مهاجما سلطة الآباء الاستبدادية بوجه عام رابطا بينهم - وهذا هو الجديد هنا - وبين الاستبداد في المجتمع بوجه عام: «ومن الناس من لا يجد للسلطة الوالدية حدا، فيحسب الوالد حرا فيما يجب عليه للمولود، يفعل من ذلك ما يشاء، ويهمل ما يشاء، ولا يُسأل عما يفعل. ومنهم من يقول إن الولد ثمرة الولادة، فمن ملك الشجرة فقد ملك الثمر، استعباد المرأة واستبداد الوالد. ومنهم من يعد سلطة الوالد يريد تقرير قبلا من استبقائه للمولود. فهؤلاء جميعا يرومون تأخير هيئة الاجتماع، وإرجاعها إلى ما وراء قرون الظلمات، إلى العصر الذي كان فيه الولد ملك الوالد يبيعه ويتصرف في وجوده استعبادا وقتلا وكيف شاء، إلى عصر

الخشونة والجهل، إلى زمن الاستبداد والظلم، إلى عهد الحيف والفساد. فقل يا أهل الظلمات حذار، فقد جاء ملك الأنوار»[51].

ولم يكن أديب إسحق جاهلا خطر الاستبداد المستتر في الأنظمة السياسية الأوروبية التي ترفع راية الديموقراطية، بل هو يكتب مقالا عنوانه ذاته هو: «الاستبداد في الحرية»، ويقول: «أقل ما في عصرنا من الغرائب الخارقة للعادات، والعجائب البعيدة من المعهودات، اجتماع النقيضين، والتقاء المتعاكسين. فإنا نرى فيه الرياء في الإخلاص، والعسف في الاستقامة، والجور في العدل. وأشد من جميع هذا علينا أنا نرى الاستبداد في الشورى والرق في الحرية. ومن أنكر ذلك وزعم أنا نفتري على عصر النور وأهله بما ندعى، فلينظر إلى عالم السياسة نظرة محقق مستكنة، ليعلم أن استبداد الملوك من السلف في أزمنة الجهل والخشونة، ليس بأعظم من استبداد غرتشاكوف ودربي وبسمارك وأندرسي، في بلاد المعرفة تحت سماء التمدن في القرن التاسع عشر، ولا فرق بين الفئتين في ذلك إلا أن السلف قد استبدوا بالبطش والصولة، وهؤلاء بالدهاء والخلابة. وكلتا الطريقتين تؤديان إلى غاية واحدة وهي الاستبداد، أي تصرف واحد من الجماعة بدمائهم وأموالهم ومذاهبهم، بما يوجبه هواه، وما يقضي به رأيه، سواء كان ما يجريه مخالفا لمصلحتهم أو موافقا لها»[52].

ومن أكثر نتائج الاستبداد التي وجه أديب إليها اهتمامه ظاهرة النفاق وما يتبعها من خضوع الرياء والمداراة «ومراعاة الخواطر على مسلك أهل الرق والعبودية»[53]، وهي أمراض انتشرت قبل عصره وستستمر بعد عصره وكأن لا سميع ولا خجول، أو لأن العلاج الرادع لم يطبق بعد.

أديب إسحق وقضية الحرية

وهكذا، فإن قضية الحرية كانت في قلب اهتمامات أديب إسحق، بل كانت مركز فكره وعمله معا، وكان تمجيدها والدعوة إليها هي الرسالة التي وهب حياته لها. انظر إليه يقول، «وهو الوطني [الذي] يضرب الأرض في التماس الحرية»[54]: «آليت ألا أمسك القلم عن تهيئة الخواطر لثورة الأنفس، حتى أرى في منبتي ما رأيت في غيره من محاسن آثارها، وألا أعدل عن مقاومة الظالمين، حتى أرى قومي أمة تقول بما تعتقد، ويؤخذ بما تقول، وألا أبرح متوسلا لنبهاء الشرق بحرمة المجد

القديم، ووحدة الذل الجديد، أن يضرموا في القلوب نار الغيرة والحمية، حتى أرى الشرق وطنا عزيزا.

ولا عز للوطن إلا بالأمة ولا وجدان للأمة إلا بالحرية»[55]

وقد كان أحد الأهداف الرئيسة لجريدته «مصر»: «السعي إلى جنة الحرية مع ثقل العادات وقيود القوانين، والاعتلاق بأهداب الصدق.. إلخ»[56].

ولمن لا يصدقونه، وأنا له لمن المصدقين، نضيف شهادتين ممن عرفوه، أولاهما لشريكه في عمله الصحافي سليم نقاش حين قال ضمن نعيه في جريدة «المحروسة»: «ولقد شاهدناك في إبان شبابك تأخذ بنصرة المبادئ الحرة وتؤيد شأن القواعد الصحيحة، فدلنا هذا على أنك لست من أبناء هذا الجيل وليس أهله أقرانك، بل إنك سابق لمئات السنين في الوجود...»[57]. أما الثاني فهو «الشيخ إسكندر العازار»، ويقول هذا الصديق عن كاتبنا كلمات ما أصدقها وما أدقها: «عاش حر الضمير فكرا وقولا وعملا، ومات حر الضمير فكرا وقولا وعملا. نشأ وطنيا خالصا صحيحا، وعاش جنديا لأشرف الأصول وأسمى الغايات. وأنفق في خدمتها من روحه ما كان ينفخ في القلم من الروح، وجاهد جهادا جنسيا [أي من أجل جنسه] بنفس كبيرة أعيت بدنه وقوَّضت أركانه.. كان زهرة الأدب في الشام، وريحانة العرب في مصر، وكان للوطنية نصيرا، وبالإنسانية بشيرا، ولأعدائها نذيرا»[58].

الحرية حق طبيعي

وقد نادى أديب إسحق بأن الحرية ينبغي أن تكون لكل إنسان بمحض وجوده ولكل أمة بمحض الطبيعة. نعم، إن «التمدن والمعرفة» شرطان لقيام الحكومة الديموقراطية، وهي حكومة الشعب بالشعب[59]، ولكن هذا لا يعني أن الشعوب الأخرى، التي لم يتوافر لها بعد التمدن والمعرفة، قد أصبح مقضيا عليها بالوقوع في قبضة الاستبداد إلى الأبد، وكل النظريات التي تقول بشروط جنسية أو جغرافية وطبيعية للحرية، كلها مرفوضة: «فليس أهل الجبال جميعا على خلق واحد، وليس أهل السهول كذلك، وإنما فيهم الأخيار والأشرار والسفلاء والفضلاء. وإن.. قيل البرودة مانعة من قبول العبودية، قلت أما ترون صقالبة الشمال، وإن قيل الحرارة مانعة من طلب الحرية، قلت أما سمعتم ببادية العرب. ثم أترون أن الإنكليزي

السريع الحركة، والألماني المتأني، والصقلبي المتغافل، على خلق واحد وهم في مواقع متشابهة؟ أو ترون الفرنسوي المشتغل والإسباني الكسول والإيطالي المتسكع على طبع واحد؟»[60].

فكل شيء يمكن أن يتغير، أما الذي يهم حقا بين أسباب وجود الحرية أو غيابها، فهو التربية. يقول بعد سطور من النص السابق مستدركا ومتمما: «وكل هذا من باب الإمكان، فلا يتوهمن أنَّا نريد القطع بعدم تأثير المواقع والأحكام [أي القانون] في الأخلاق. إنما غايتنا بيان أن هذا التأثير أقل مما يبالغون، وأن التربية قادرة على تعويض كثير مما يفقد الإنسان بهذين العاملين»[61]. ثم يقول في مكان آخر مع المسيو جول سيمون في كتابه المسمى «بالمدرسة»: «الحرية نبتت في المدارس ونمت، والمدارس تتأيد الحرية وتعم»[62].

وهكذا يأخذ أديب إسحق صف الحرية ضد القول بالضرورة والحتمية، ويرفض أن تكون هناك طبائع للشعوب ثابتة، ويؤكد على العقل والتربية، ويدعو الشرقيين إلى أن «يغذوا ألباب صغارهم بغذاء الحرية»[63] منذ وقت رضاعتهم.

وعلى رغم كل هذا، فإن أديب، لا ينسى، رجلا عاقلا في بلد الطغيان، أن يشير، مثلما سيفعل عبد الله النديم هو الآخر، إلى حدود الحرية، وربما كان ذلك جوابا على من قد يكون اتهمه بأنه يروم «الإطلاق». وقد سبق أن أشرنا إلى قوله المهم: «الحرية تنتهي عند بداءة الحق العمومي، وهي عبارة عن حق القيام بالواجبات ليس إلا. فكلما تعدى ذلك منها فهو عسف واستبداد. فإنه ليس من الحرية الشخصية سرقة مال الجار واغتصاب ملك الضعيف، ونقض ميثاق العاجز، فمن فعل ذلك، فقد اعتدى وجار وخان وانتزأ»[64].

والعادات والقانون يصوران ضغط المجتمع على الإنسان، وعلى رغم ذلك فإن القانون الحق لا ينقص من الحرية ولا يزيل الاستقلال، ولكنه يقيم لهما حدودا تقيهما الضعف والاضمحلال. وشرط الحقيقة في القانون أن يكون موضوعه الحرص على حقوق الكل، والحفظ لحق الفرد، ما لم يمس تلك الحقوق، فالحكم يكون قانونيا لا من حيث إنه يذهب بحرية فرد من القوم، ولكن من وجه أنه يحفظ حرية الكل. وهكذا فإن حدود الحرية أحيانا ما تكون حافظة للحرية[65].

والحرية الحقة هي «وسط عدل» بين طرفين. ولنأخذ مثلا مع أديب إسحق ثلاثة «حقوق كريمة مقدسة»، وهي حرية الرأي وحرية القول وحرية الانتخاب. «لكل حق من هذه الحقوق الثلاثة حد لو تعداه، لكانت الحرية فيه شرا من القيد وأشنع من العبودية. فحد حرية الرأي أن يكون مبنيا على القياس، موافقا للحكمة، مطابقا للصواب. وحد حرية القول أن يراد به الخير ولا يجاوز فيه حد المنفعة والملايمة، ولا يمس شرفا مصونا ولا يضر بريئا أمينا، ولا ينشر عن غير علم يقين. وحد حرية الانتخاب أن يراد به مصلحة الوطن العزيز ليس إلا»[66]. وباختصار، «إن الحياة السياسية توجب للوطني أن يكون حرا في رأيه، متصرفا في شأنه، إلى حد أنه لا يضر بالهيئة المجتمعة، ولا يمس شأن سواه. فهذه الحرية على شرطها المذكور تقتضي العلم بالمصلحة العمومية والحدود الشخصية، وهي ما يعبر عنه بالأدب السياسي[67]، (وهو ما قد نعبر عنه اليوم باسم «الأخلاق» السياسية).

وعلى خلاف الطهطاوي أو الأفغاني أو النديم أو غيرهم، فإن أديب إسحق لا يقلقه موضوع القضاء والقدر؛ ولهذا تجده لا يتحدث عنه. وعلى رغم ذلك فإن القراءة الدقيقة المنتبهة لكتاباته قد تجد هنا أو هناك تلميحا أو إشارة خفية إليه[68].

3

في العدالة والحقوق وفي الثورة

«إن الحق قد مات معظم أوليائه، وإن الحق تابع القوة ولا يعكس، وإن الدنيا مع القوي ولا يعكس»

كان شعار جريدة «مصر» التي أصدرها أديب إسحق في سنتها الأولى: «العدل لا يكون للحقيقة ضدا»، وكان في سنتها الثانية: «الفكر لا يكون للرغيبة عبدا»[(1)]، والرغيبة الأمر المرغوب فيه أو كثير العطاء، فيكون المعنى أن الفكر لا يخضع للشهوات. وربما لم يكن هناك أوجز وأدق من هذا التتالي تعبيرا عن مدى اتحاد العدالة والحرية في فكر أديب. ولكن الحرية تحتل مكانا مقدما على العدالة في اهتماماته وفى كتاباته على السواء، بل وكذلك من حيث طبيعة العلاقة بين المفهومين: «حق الحرية ملزم بواجب العدل»[(2)]، فالحرية حق والعدل واجب، والأولى تنتج الثاني. وكلاهما مرتبط، من جهة أخرى، بالمساواة: «كلما وفرت حقوق [الأمة] في الحرية والسواء من طريق العدل، كثرت واجباتها فيما يحفظ تلك الحقوق»[(3)].

ولكن الحرية أيضا لها التقديم على المساواة، التي تسمى أحيانا بالتسوية وأخرى بالسواء، فيقول أديب: «ليست المساواة مبدأ الحرية، وإنما هي نتيجتها الطبيعية فإن لم توجد فلا تكون تلك حقيقة»، ويضيف: «ولو حصل [للناس] الحرية الحقيقية لكانوا جميعا متساوين»[4].

المساواة

وهو يعرف المساواة[5] تعريفا مشابها لما سبق أن رأينا عند الطهطاوي: «وإنما حقيقة المساواة أن تكون الأحكام سواء على من هم بالنظر إليها سواء»، ولكنه يجعل لها طعما اجتماعيا بل واقتصاديا قويا حين يضيف على الفور: «بمعنى أن تجرُّد النصوص الحكمية عن كل ما يجعل بعض الناس فوق بعض، تنزه عن كل ما يفتح باب النجاح لبعضهم دون الآخرين». ويتأكد هذا المفهوم الإيجابي للمساواة من قوله: «فتكون أمن الخائف، وملاذ الفارغ، ونصفة المظلوم، وسدا سديدا في وجه الجريء». ويرى أديب إسحق أن موقفه هذا يقف متوسطا بين موقفين من مواقف المغالاة. أما الأول فهو موقف الفئات المتميزة من المجتمع بالفعل والتي تحاول تبرير امتيازاتها بكل الوسائل، من الخداع إلى الإقناع إلى الإغراء، ومن القوة المجردة إلى التبريرات الدينية، ومن هذا المعنى الأخير يقول أديب عن المساواة: «وليس المقصود منها ما يغالطنا به أولياء الامتياز من كوننا شرعا فيما تجري به الأحكام» أي الوضع الحالي بما فيه من تمييز وفروق صارخة إنما هو وضع «شرعي». أما الموقف الآخر، فيقول عنه مؤلفنا: «أما المساواة فليس المراد بها ما يروم الغلاة من محو الطبقات وإزالة الدرجات المترتبة على السعي والجد لزوما، فتلك أمنية لا تنال إلا أن يكون الناس جميعا إخوانا، فلا تحصل مادام الإنسان إنسانا»[6]، وفي هذه السطور العجيبة نجد أديب إسحق على وعي بالموقف المعادي للطبقات وعلى وعي بما يرد به عليه (السعي والجد ونتائجهما)، وهو لا يرفض هذا الموقف من حيث المبدأ ولا يتهمه بأنه «مغالطة» لا كما فعل مع الموقف السابق، بل يرى أنه موقف ممعن في الخيال، هو «أمنية» لن تنال إلا بشرط نبيل ولكنه مستحيل التحقيق: وهو أن يكون كل الناس إخوانا، أي أن يكون الإنسان إنسانا.

والمساواة ليست حقا فقط؛ لأنها تتطلب واجبات مقابلة، وهي على هذا النحو شرط أساسي من شروط كمال الوجود الإنساني: «الوطني المرعي الحقوق، الفائز بالسواء، المؤهل للانتخاب صادرا منه وموسودا إليه، هو المأمور والآمر، والمحكوم والحاكم، والمسوس والسائس، والمسود والسائد، وهو القائم بنفسه على نفسه، والعامل بذاته لذاته، فالكل به منه فيه إليه. وهي أعلى مراتب الوجود الإنساني، وأرفع درجات الاجتماع المدني، فلا بد للمرتقي إليها من أداء حقها، وإقامة واجبها سعيا واجتهادا، وقد يسر الله للأمة المصرية ارتقاء هذه الدرجة أو قرب الوصول إليها...»[7].

الحقوق والواجبات

وقد أشرنا من قبل إلى ارتباط معنى الواجبات بمفهوم الحرية، وكذلك الحقوق؛ فإن مقابلها الضروري هو واجبات تُؤدَّى بقدرها، كما يقول عنوان إحدى مقالات أديب كان يعبر عن فكرة أساسية لدى الكتاب المصريين في فترة التطلع نحو الديموقراطية وحكم الشعب بالشعب: «الواجبات بقدر الحقوق»[8]، ويقول عنوان آخر: «في تلازم الحقوق والواجبات»[9]. ويقول أديب في المقال الأول رابطا بين معاني الحق والعدل والواجب: «آية الحكمة في عالم الوجود، وسنة العدل في هيئة الاجتماع، أن يكون الحق والواجب متعاقبين متلازمين، يتبع أحدهما الآخر وينشأ عنه وجوبا. فإمَّا ترى حقا بلا واجب يعادله فلا تَرْجُ هناك عدلا، وإمَّا تجِدْ واجبا بلا حق يماثله فلا تطلبْ ثَمَّ إنصافا»[10]. ويقول في المكان الثاني رابطا هذه المرة بين معنى الحق ومعنى الحرية ومعنى الواجب، وبعد الإشارة إلى أن هناك واجبا على الإنسان نحو ذاته وواجبا عليه نحو المجتمع أو النوع الإنساني: «وهما طبيعيان لازم وجودهما في الناس.. فإذا تبين لك ذلك عُلِم أنه لا بد للإنسان من الحرية الطبيعية في القيام بذينك الواجبين، فثبت له بذلك حق واضح، وهو حق إجراء ما وجب عليه، فالحق والواجب من حيث الطبيعة متلازمان لا يقوم ولا يكون أحدهما بدون الآخر؛ فمن استلب ذلك الحق، نريد الحرية الطبيعية، فقد منع الإنسان من قضاء الواجبات، وأهان النوع البشري، وخالف إرادة الخالق الحافظ سبحانه وتعالى...»[11]. وهكذا، فإذا كانت الحقوق تستلزم الواجبات، فإن الواجبات لا تقوم بغير حقوق تقابلها.

أنواع الحقوق

وهناك ثلاثة أنواع من الحقوق[12]: الحقوق الطبيعية، ويقصد أديب بها حق حفظ الذات وحق حفظ النوع، والحقوق السياسية، ثم الحقوق المدنية، ويعرِّفها أديب على النحو التالي: «ما يختص بالعائلة من هذه الحقوق والواجبات من وجه المعاملة الشخصية والحدود الملكية، وما يمس الأمة من حيث إقامة الأمور وصيانة الاستقلال ووجود المساواة، وما يتعلق منها بالإنسانية من حيث تقريب الصلات، وتأمين الوفود وتيسير التجارات وتمكين السلم وحفظ المصالح العمومية، كل ذلك يُعرف بالواجبات والحقوق السياسية. وما كان من هذه الحقوق والواجبات متعلقا بالمعاملة بين الأفراد من وجه كف الظلم ومنع الاعتداء وحفظ الحق وصيانة الضعيف من القوي، ووقاية الفقير من الغني، ورد المال المسلوب ومعاقبة الظالم وإرضاء المظلوم، وإجراء سائر أنواع المعاملة على محور الاستقامة والعدل، كل ذلك يسمى بالحقوق والواجبات المدنية»[13].

ويؤدي التأكيد على ترابط الحق والواجب إلى نتيجتين ذاتيْ أهمية: الأولى هي الوعي بحقوق الوطن، «مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية»[14]، والأخرى التنبيه إلى مفهوم «المصلحة العامة»[15] وما يرتبط بها من تفضيل الإيثار على الأثرة، بل إن هذه المصلحة العامة حد من حدود الحرية الشخصية إذا خالفتها أصبحت ضررا على الأوطان ووبالا على الإخوان[16]. وإذا كان كثير من المواضع التي يتحدث فيها أديب إسحق عن الحقوق والواجبات يظهر فيها أنها منقولة أو معربة بتصرف عن الفرنسية، فإن هناك مواضع أخرى أحسسنا منها أنها تعبر عن تأمل شخصي لكاتبنا النابغة، حينما لا يشير إلى هذا صراحة[17]. ومن أمثلة ذلك نص له أهميته ويعبر عن فكرة دقيقة يرتفع فيها أديب إلى مستوى يقترب من الفلسفة: «وصلت الأحكام الطبيعية بين الإنسان والأشياء، فكان المرء حرا في استعمال ما يحتاج إليه في واجبات الحفظ، فهو في حالة الطبيعة مالك للعالم بأسره. بيد أن هذا الحق غير مخصوص بواحد من النوع وإنما الناس فيه سواء، لكل منهم ما للآخر بلا فرق ولا استثناء. فالعالَم من حيث إنه للكل، لا يكون لواحد منهم بالذات، وإنما يتمتعون به على حد السواء. ولكن لما كان موضوع هذا التمتع الحفظ، كان من الإنسان استعمال كل شيء فيه، ولم يكن من حقه الإفراط في شيء»[18].

العدالة الاجتماعية

ونأتي بعد الحقوق إلى العدالة. وهي تبدو في كثير من نصوص أديب مسألة قوانين: «عمران البلاد ينشأ عن حسن قانونها، والعدل في إنفاذه، وهذا وذاك متعلقان بالحكومة، فهي التي أرادت عمران بلادها، جعلت لها قانونا يلائمها، وأقامت على إنفاذه قوما لا تأخذهم في الحق لومة لائم»[19].

ونسأل على الفور السؤال الملح: هل توجد في كتابات أديب إسحق ما يدل على إدراكه لمفهوم العدالة الاجتماعية؟

ولنلاحظ أولا أن أديب إسحق قد تميز بقدر معين من الإحساس بالفوارق الاجتماعية، في إطار اجتماعي وسياسي كان يخلط، قصدا عند البعض من الأذكياء الأقوياء، وسذاجةً عند الأكثرين، بين «كل» الناس من حيث هم جميعا «مؤمنون»، وكأنهم بهذا قد توحدوا وساد العدل وسادت المساواة بمحض هذه الكلمة. أما أديب فإنه كان يعي جيدا نسبية «الحق»: «رأيت لأهل هذا النطق على اختلاف حكايات الأصوات، كلمات يتفقون منها على مادة التركيب، مختلفين فيما يُشْرِبونها من المعاني بحسب اختلاف الأوقات، وتباين المشارب، وتغاير الآراء. حتى يمتنع إدراك حقيقتها على الباحث في أقوالهم إلا من تجردوا عن التقليد وترفعوا عن الاقتداء، بما ارتفعوا إلى ذروة العقل الكلي، والفتح المطلق.. فالحق كلمة لا خلاف في الحاء ولا في القاف المضعف منها بالضاد. كما أنه لا خلاف فيما بين الناطقين بما تتركب منه في سائر اللغات.

إنه ربما وقع الاتفاق في الصورة التي تحصل منها في الأذهان بين أهل الخطة الواحدة من كل جماعة من الناس، ولكنه ممتنع بين ذوي خطتين متغايرتين. أوَما ترى الحق العمومي يدعيه كل أحد من الناس على تباعد مقاصدهم؛ فهو عند الأمير قائم لمقدس نبالته، وعند الغني بمحرم ثروته، وعند الرئيس بمظهر إلهامه، وعند الحكيم بمفاد حكمته، وعند القوي بحفظ مزيته، وعند الضعيف الفقير، التابع المعدم، الخادم المأمور، الفاعل المجهود، بانصراف الميزة إليه إن كان ملتهب الدماغ، وبقاء جلده عليه إن كان خامل الذهن، وحصول ما ينبغي عليه له من وجه العدل إن كان من المعتدلين»[20].

وتحدث أديب إسحق كذلك عن عدم المساواة الاجتماعية والسياسية التي تصبح نظاما وقانونا في الحكم الاستبدادي: فقد أبطل التقدم «مراسيم الاستبداد

الرافعة لبعض الناس إلى مقام الألوهية، والهابطة بسائرهم إلى منزلة العجماوات. فلا يؤخذ اليوم ألوف من الناس لمخالفتهم رأي واحد ممن يساكنون، ولا يُسجَن الأفراد ويُقتلون صبرا بلا محاكمة ولا قانون إلا عند الذين لاتزال شمس الحقائق محجوبة عنهم بغيوم الأوهام»[21].

ولا ينبغي أن تقف مهمة الحكومة عند منع حد الشرور وعقاب الأشرار، بل إن عليها كذلك واجبات اجتماعية. فيقول أديب في نص كانت كلماته جديدة ولا شك، رغم مثيلات لها عند رفاعة الطهطاوي، في بلاد قيل لها إن الحاكم يحكم بأمر الله فهو ظله على الأرض، وله كل الحقوق ولا واجب عليه إلا العدل القانوني الباهت، وحيث شاء ومتى أراد، ولا أكثر من ذلك. أمّا «الرعية» فتقص أوبارها ضرائب تذهب إلى «بيت المال» المزعوم، أي إلى جيب مولانا وسيدنا الحاكم قضاء وقدرا. في بلاد كهذه، وبلغة أصبحت تلك التصورات معها حقائق باهرة لا يجرؤ المرء على النظر فيها، يقول أديب بإطلاق وبغير إشارة إلى سلف أو خلف: «الحكومة هي الهيئة المختارة لنصر الضعيف، وإنصاف المظلوم، وحماية العاجز، وحفظ الحقوق، والدعوة إلى الواجبات، وهي مأمورة من قبل وجودها الطبيعي بصيانة الوطن وإعلاء شأنه، وتسديد أمور الأمة وتنظيم أحوالها بتوفير أسباب الراحة وتمهيد طرق السعادة، وغير ذلك مما لا يتم ولا يحصل إلا بانتشار أنوار العلم، واضمحلال ظلمات الجهل. فإذا وجد من لا ينهض بما وجب عليه، ومن يهمل الشأن الذي لا تكون المدنية ولا تحصل الراحة إلا به، فمن حق الحكومة أن تدعوه إليه، ومن حقها أن تجده عليه». وربما كان في العبارات الأخيرة ما يتضمن فكرة تدخل في نطاق ما سيسمى «بالشرعية الثورية»[22]. ثم يضيف أديب، مشيرا هذه المرة نصا إلى «حكيم»، أي فيلسوف، فرنسي: «ليست واجبات الحكومة بمقصورة على حصر الشر في مكانه، وعقاب مرتكب الشر. بل يجب على الحكومة أن تسعى في سبيل الخير، فتنشئ المنافع الوطنية، وتعنى بكل ما يستوجب نماء قوة الإنسان، ويضمن له السعادة وعلو الشأن، وكل ما يؤول إلى إعلاء كلمة الإنسان»[23]، وسيلاحظ القارئ المنتبه أن «الليبرالي» المتسق لن يجد هذا الموقف مما يستطيع أن يوافق عليه.

وهذان النصان يأتيان من بحث مطول أشرنا إليه من قبل حول «التعليم الإلزامي»، وفيه يطالب أديب إسحق بإلزام الحكومة بتعليم كل الأطفال،

بنين وبنات، من سن السادسة حتى سن الثالثة عشرة[24]، وبإلزام الآباء بإرسال أبنائهم وبناتهم إلى المدارس في تلك السن، وإذا لم يقم الآباء من أنفسهم بذلك فعلى الحكومة إجبارهم عليه: «إلزام الوالدين بتعليم ولدهم من حق الحكومة»[25]، والدافع وراء هذا هو أن العلم غذاء ضروري للولد[26]، وهو من مصادر السعادة والكمال[27].

في الاستقلال الاجتماعي والاقتصادي

ومن جهة أخرى، فإن أديب إسحق يقترب، بالسلب على الأقل، من فكرة العدالة الاجتماعية في هجومه القوي المستمر اللاذع على استغلال حكام مصر وموظفيهم، «أهل الاغتيال.. أهل الاستبداد»[28]، للمصريين بعامة وللفلاح المصري بخاصة. ولن تجد عند أي كاتب آخر قبل أديب إسحق ولا بعده بطويل، مع استثناء كبير هو عبدالله النديم، نصوصا مطولة مفصلة متكررة في فضح الاستغلال الاجتماعي كتلك التي تجدها عند عاشق الحرية وكرامة الإنسان الذي كان أديب إسحق. فهو يتحدث عن الطامعين الشرهين من أهل الداخل[29]، وعن الناهبين لخيرات مصر من الأجانب[30]، وعن الحكام السارقين[31]، وعن الضرائب التي «تُفرض من غير علة»، «فهل من حرية المال أن يؤخذ منكم تارة بالضرائب تُفرض من غير علة، ومرة بالأمانات تؤكل بلا عوض، وحينا بالرشى تُهضم بدون أثر، وتُجمع منكم درهما بعد درهم ليدفع دنانير مؤلفة للهر الرقاص والسنور المغني والموسيو الكاتب؟»[32]. «وهل من حماية المكان أن ينهبه اللص.. ويهدمه العدو.. ويلغ الكلب في مائه.. ويهتك الفاسقون خدره؟»[33]، مطلب المصري أن يكون «في مقام الإنسان، مستقلا بوجوده، متمتعا باستقلاله، فائزا بحقوقه.. [وأن يكون] مساويا لجاره، غير معارَض في داره، يحصد مما يزرع للعيال، لا لأهل الاغتيال»[34].

وما هو سبيل القضاء على الاستغلال؟ لا شك في أن أديب إسحق دعا «قادة حركة المجتمع» إلى أن يهتموا بمصلحة المجموع قبل الاهتمام بمصالحهم: «بقي على الوجهاء والنبهاء والرؤساء والعلماء وسائر ذوي الكلمة النافذة، أن يحسنوا السيرة ويطهروا السرائر، وينبذوا الأغراض الذاتية نبذ النواة، ويطرحوا الأهواء النفسانية طرح القذارة، ويسيروا بالناس في طرق السلامة، إلى غايات الهناء والكرامة. فهم

في الركب الاجتماعي بمقام الإدلاء، وإذا لم يهتد الدليل سواء السبيل، فغاية الركب الضلال»[35]. وعلى رغم ذلك فيبدو أنه سرعان ما أدرك عدم جدوى «النصح» و«الإرشاد» و«الدعوة» «والتحذير» و«الترغيب»، وأن ليس من سبيلٍ إلا القوة، أي في كلمة واحدة كانت تجهلها الأفواه وستظل ترتجف منها قلوب الضعفاء: الثورة.

الوعي الطبقي عند أديب إسحق

وقبل الحديث عن هذه المسألة المهمة، فلننظر عن قرب إلى المدى الذي وصل إليه الوعي الطبقي عند أديب إسحق. وما ينبغي أن نلاحظه بادئ ذي بدء هو أن كاتبنا، على خلاف عبدالله النديم مثلا، لم يكن ذا نشأة فقيرة، فلم تكن عائلته بغير يسر، على الأقل في سنواته الأولى، ولولا ذلك لما استطاعت إرساله إلى مدارس الجزويت (اليسوعيين) حيث تعلم في دمشق. وعلى رغم ذلك، فمن المؤكد أنه عرف بالقراءة وبالتجربة غير المباشرة معنى شظف العيش وبؤس صغار الناس، ورأى بعد ذلك كله رأي العين كيف يعيش الفلاح المصري حياة قريبة من حياة الكفاف. ولهذا فإذا كان أديب إسحق قد ألزم نفسه بإلزام أخلاقي نحو الدفاع عن بؤساء مصر وضعفائها، فإنه لم يفعل ذلك إلا على مستوى الدفاع عن ضروريات للكرامة البشرية عامة في إطار أمة بعينها، وهي الأمة المصرية، التي أحبها لا شك، وأخلص لها لا جدال، ولكنهما حب وإخلاص غير حب النديم أو محمد عبده وإخلاصهما للأرض التي نشأوا على شم رائحتها. ولهذا كان الطابع «النظري» في هجوم أديب على الاستغلال طابعا واضحا، وليس لك إلا أن تقارنه بنصوص متعددة للنديم أو بنص شهير لمحمد عبده عن حكم محمد علي في مصر.

والواقع أن أديب إسحق قد وقف في صف المقهورين أينما كانوا على ظهر الأرض، سواء في فرنسا أو في الروسية أو في مصر، وقد فعل ذلك ليس على أساس من اعتبار اقتصادي أيا ما كان، بل على أساس الإلزام الخلقي القاضي بالتسوية بين كل البشر. فهو يتحدث مثلا عن «رجال أُشرب في قلوبهم حب الإنسانية، فكل الناس عندهم سواسية لا يفرق بين شرقي وغربي، ولا يؤثرون قريبا على غريب، بل إذا ولوا أمر قوم من أي جنس ومشرب كان، حسبوا أنفسهم من ذلك الجنس، ومشربهم ذلك المشرب، وعملوا بصدق نية وحسن طيبة، على جلب المنافع، أو درء

المضار»[36]. وفي هذا ما فيه من نزعة «عالمية» ميَّزت الفكر الفرنسي الحديث بعامة، ونداء إلى الأجانب العاملين في «الشرق»، لن يسمعوه بطبيعة الحال.

وهكذا فإن أديب إسحق لن يهاجم الأغنياء من حيث هم كذلك، بل سيهاجمهم حين يعتدون على حقوق الغير ويفترون. بل هو يقبل واقعة الغني والفقير، ويذكر قول أحد السياسيين الألمان: «من الواجب الضروري اجتذاب كل ما يحمل الصغير المعوز على الاعتقاد بوجود حد فاصل بين الغني والفقير، ولا يكون ذلك إلا إذا جلس المعوز منذ الحداثة على مقعد المدرسة بمثل الحق وفي الدرجة نفسها التي لابن الغني»[37].

ويوصي أديب إسحق الأغنياء وصية حسنة، وهو بصدد الحديث عن «مجانية التعليم»: ذلك أن الأفضل لهم أن يساهموا من أجل جعل التعليم مجانيا وللجميع، ليس فقط «لأن الذي تستفيده عامة الناس من المجانية يعود على سائر الأمة بالنفع العظيم، بما ينشأ عنه من حصول المصلحة الكلية وزوال المفاسد، واستقرار الراحة والأمن، ونماء الثروة العمومية»، بل وكذلك لأن انتشار المعارف واضمحلال الجهل مما يقلص من مصادر الأخطار التي تهدد الأغنياء؛ فالمعارف «تلين القلوب وتطهر النفوس وتدمث الأخلاق وتوسع الرزق، فيقل معها الطامعون في أموال الأغنياء، ويندر المعتدون على أبناء العرض، فتصان بذلك الحقوق وتحفظ الملكيات، وتطمئن نفوس المتمولين»[38].

وانتشار الجهل يؤدي إلى الضد تماما: نفوس دنيئة وأخلاق جافية وأرزاق ناضبة الموارد، «فتكثر به الأطماع، وتحمل الفاقة على الكبائر، فلا يأمن المالك على المُلك اغتصابا، ولا المتمول على المال استلابا وانتهابا»[39].

فيظهر من هذا البرهان الذي يربط في وضوح بين ما هو اجتماعي وأخلاقي وما هو اقتصادي، والذي أدركت فائدته الطوائف الذكية من البورجوازية، أن أديب إسحق، إن لم يكن يقف في صفها، فهو ليس عليها. وعلى رغم ذلك فإن هناك سطورا تشم من بينها رائحة البارود، سطورا ترى فيها أديب إسحق قادرا على اللعب بقناعين. فانظر مثلا في أول النص التالي، حيث ينصح أرباب الثروة بشأن انتخابات المحاكم في بيروت منوها بفائدة ستحل عليهم، ثم تدبر كيف ينقلب ابتداء من «ولكني»: «فما ضر لو بذلتم يا أولي الثروة، ويا أهل المكانات،

ويا سائر الناس، بضعة آلاف غرش في العام راتبا للعضو الذي تنتخبون ممن أسعده الأدب ولم يسعده المال، تقيه آفة الرشوة وتصونه عن ذلك المداراة، وتكون بيده سيف كفاف ينتصر به للحق، ويضرب في وجوه نصراء الباطل، وتحفظ لملتكم ماءها، ولمرؤوسيكم حقوقهم، وللوطن بجملته بهاءه.. ولكني مسست بما أقول عضوا مؤوفا وكأني برؤوس تهتز من فوق حواجب تتقطب، من فوق الحناق تتحول، من فوق أيد تمد، مفتوحة الأكف للرد، من فوق أرجل تسعى إلى المنزل يطرق بابه فيقول الخادم سيدي يقول لكم إنه ليس هنا...»[40].

وإذا كنا قد أشرنا إلى غياب الاعتبارات الاقتصادية من حيث هي كذلك في تفكير أديب، فإن هذا لا ينبغي أن يقال بإطلاق، فإن هناك مثلا سطورا كهذه تلمح فيها شيئين مهمين: فكرة أن العمل هو مصدر الكسب الحقيقي لا غيره، وكلمة «المتمول» التي يأتي على أثرها سيل من القذائف المهاجمة، والكلمة هنا هي بعينها ما سيسمى بعد ذلك «بالرأسمالي»[41]. يقول أديب إسحق في نص شديد السخرية بمُدَّعي كونِهم «حماة الإنسانية وأولياء الحرية»، في المقال المعنون بـ «الاستبداد في الحرية»، يقول: «إن الجندي القادر على خدمة الطبيعة مستحق لخيراتها، جدير بإصابة الرزق منها، لا المتمول الكَسِل الجبان، المنغمس بالترف والنعيم»[42].

ولعل أهم ما كان يقضُّ أفكار أديب أن يكون التمييز بين الناس على غير الحق، وإمكان الاعتداء على الحقوق. فيقول مثلا في أوضاع فرنسا الطبقية وبرلمانها قبل ثورة 1789: «وكان ذلك المجلس [مجلس الولايات في فرنسا] ضعيف الكلمة، مغلوب الأمر، إلا فيما يلائم الرؤساء لكثرة عددهم، وغلبة رأيهم فيه.

فكانت أغلبية الآراء في جانب أعوان الدولة من النبلاء والرؤساء. فدار بين الناس قول يتناقلونه همسا: لا نرضى بالمجلس إلا أن تحصل فيه المساواة بالعدد بين وكلاء الأمة... [ثم] وقع خلاف [بين الفئات الثلاث] على الحدود والحقوق، إذ رام وكلاء الأمة المساواة، وأبى النبلاء إلا حفظ ما كان لهم من الامتياز، ثم انفصل هؤلاء عن الجمع... إلخ»[43]. وسيظل أديب إسحق دائم التشكك في الطبقة الحاكمة أيا ما كانت[44]، فهي من حيث هي تميل إلى الظلم إذا استطاعت، وتستبد إذا لم تُرْدَع.

ونخرج من كل ما سبق بأن أديب إسحق يَلْمَح هنا وهناك، للحظات محدودة، واقعَ الاختلاف بين الطبقات، وخاصة بين الغني والفقير، وبين «المتمول» والعامل

بيديه، ولكننا لا نستطيع أن نقول إنه أدرك وعيا طبقيا، ولو إلى حد ما، يجعله يميل إلى طبقة دون أخرى.

وليس هذا بعجيب، لعدد من الأسباب، أهمها أن أديب إسحق كان المعجب المدله بثورة الفرنسيس، ومن غير المشكوك فيه أنه كان واحدا من أكبر ناشري أفكارها بين جمهور القراء بالعربية في القرن الميلادي الماضي، بل لعله كان أكبرهم جميعا. وما ثورة الفرنسيس؟ لا يدرك الأكثرون عندنا أنها ثورة البورجوازية المنتصرة، أو قل ثورة الطبقة الوسطى إرضاء لمن تدغدغه كلمة «البورجوازية» وتقلقل سواكن فكره، ولكن الطبقة البورجوازية تلك هي وارثة الغنى وصاحبة الثروة وحاملة لواء النبالة الجديدة، ولهذا فهي تقول بالحرية، نعم، وبالإخاء، نعم، وبالمساواة، نعم، فليس في هذا كله خطر، ولكنها لا يمكن أن ترضى بتحريض الفقير على الغني، وتسعى الطوائف الذكية منها إلى تشجيع عظام أثريائها على «البذل»، لأنها تسمح بالحرية وتسمح بالإخاء والمساواة، ولكنها لا يمكن أن تسمح بزوال ثروتها. ولا ريب في أن أديب إسحق لم تَدُرْ بخلده طريقة البرهنة البورجوازية هذه بحذافيرها، ولكنه، وهو الذي وضع لبانها، تلميذ نابغ سار على هديها، مع هذا الاختلاف: أن مصر لم تكن كفرنسا البورجوازية المنتصرة، لهذا كان بمقدوره أن يهاجم الحكام المستبدين والطغاة المستغلين بحرية أكثر، وكان بمقدوره على الأخص أن يرفع راية الدعوة إلى الثورة، وهو ما فعل على أقوى الوجوه.

في الثورة

وسيتساءل من صدقوا ما كتب في قصائد التمجيد في جمال الدين الأفغاني: هل كان أديب إسحق داعية إلى الثورة أكثر مما كان الأفغاني؟ والإجابة أنْ نعم! وسنرى أن دعوة الأفغاني إنما تُخْتَزَل في النهاية إلى دعوة الرجوع إلى ماضٍ سبق، وإلى تراث لم يعد معمولا به. وليس هذا ثورة، ولا حتى إصلاحا إن أخذنا الكلمات بمعانيها الحرفية، بل هو رجوع أو عودة إلى ماضٍ ذهبي أصبح مثلا نموذجيا. وليس هذا حال أديب إسحق. فلم يعن أديب أي عناية كانت بالماضي، اللهم إلا على شكل المعرفة التاريخية؛ لأن كل أنظاره كانت مشدودة إلى المستقبل من أجل خلق نظام في الشرق يكون جديدا تماما، وحيث تسود الحرية عملا وفكرا، وتطبق المساواة

الحقة، وحيث لا استبداد من أي نوع، وخاصة الاستبداد الأيديولوجي، تحت أي صورة من صوره.

ولقد ألمحنا إلى أن نموذج الثورة الفرنسية يقف قويا في خلفية الدعوة الإسحاقية إلى الثورة، ولكن ربما كان هناك كذلك عامل شخصي؛ هو طبعه هو نفسه: فلم يكن فقط «قوي التصور، حاد الذهن، حاضر الفكر، سريع الخاطر»، ولكنه كان كذلك «سريع التأثر والانفعال»، «ملتهبا غيرةً على أبناء جنسه، عزيز النفس أبيًّها»[45]، بل «وحاد الطبع»، ولكن «غير حقود أو جحود»[46]. كما كان صحيح الآداب «من غير تصنع ولا رياء»[47]. وهناك أيضا أنه كان أقل ما يكون ارتباطا بأي ماضٍ كان وبمختلف أنواع التقاليد في الدولة العثمانية وولاياتها. فهو مسيحي سوري، تعلم تعليما فرنسيا في دمشق، وكل هذا من عوامل التحرر من التقاليد التي كان لا بد أن يراعيها كل الآخرين، حتى أنه سيحارب أهل الكهنوت، من القس، ولن ينسوا له هذا، وسينبه إلى أن الغرب ليس كله رجالا فضلاء؛ بل فيه من يخفون السكين وراء الابتسامة. كذلك أدت هذه الظروف المحيطة بنشأته، مع مواهبه الطبيعية، إلى اكتسابه عقلا متفتحا يكاد يقترب به من حدود التشكك في كل الأنظمة المبجلة المقررة. وإذا كان رفاعة والنديم والأفغاني سيضعون أنفسهم موضع الدفاع عن بعض الأمور، فإن أديب إسحق لا يرتبط بشيء ليدافع عنه، إنما هو يهاجم دوما كل القوى القائمة، من أجل ما يستحق الدفاع عنه بحق: ألا وهو مستقبل الحرية والمساواة والعدالة. لهذا كله اندفع إلى الدعوة إلى التغيير الكلي، ولهذا اسم آخر، هو: الثورة.

يقول تحت عنوان «الثورة»[48] وكأنه يصف رؤى مرت أمام بصيرته: «تصورتهم فرقا وأوزاعا بأسمالٍ تشف عن الجلود، يتدافعون في المسالك صائحين، يتلقون سيوف الجند بما قطعوا من الأشجار، ويقابلون كرات البنادق، بما اقتلعوه من الأحجار، زاحفين مكشوفة رؤوسهم للسائفين، مفتوحة صدورهم للرماة يبتسمون للموت، سآمة من الحياة، فلا يثنون عن القصد حتى يقف آخرهم على رأس أخيه، من ربوة أشلاء ذويه، فيرفع بيد اللواء صائحا: ليفنَ الظلم! أو ينزع من صدره النصل مناديا: لتحيَ الحرية! فقلت ما لهؤلاء الناس يهرقون الدماء، ويغتالون الرؤساء، ويفسدون في الأرض، قالوا لحجب الدماء، ودفع الغلبة، وجلب الصلاح، قلت وكيف تسمون ما يفعلون، قالوا الثورة هي الدواء، بالتي كانت هي الداء».

لهذا كان عهد أديب كما رأينا: «آليت ألا أمسك القلم عن تهيئة الخواطر لثورة الأنفس حتى أرى في منبتي ما رأيت في غيره من محاسن آثارها [أي آثار الثورة]، وألا أعدل عن مقاومة الظالمين..»[49]. وانظر إليه وهو يهدد الخديو أو ينذره على الأقل، بثورة المصريين القادمة: «ما حاجتك بالطبول والضاربين، والبوقات، والنافخين، والأزجال والمادحين، والعربية والمستركة تراها في جريدة التملق، والقبطية المستعربة تقرأها لصاحب التشدق. ألست القائل: لا أخاف المصريين، إنهم قطيع من الغنم أهش عليهم بعصا الراعي سوقا إلى حيث أشاء؟ أولست الزاعم أنهم لا يفهمون خطابا، ولا يحسنون جوابا، ولا يعقلون، فإن عقلوا، فلا يقولون، وإن قالوا، فلا يفعلون؟ أم رأيتهم يعقلون فخفت منهم القول، ثم سمعتهم قائلين فَدَاخَلَكَ الوَهُّ(*)؟ أجل ولسوف تراهم فاعلين.. فلا تحسبن آمالهم إهمالا. إنهم ينظرونك إلى غد، وإن غدا لناظره قريب»[50].

وعلى رغم كل الاحتياطات – وهي قليلة في نهاية الأمر – التي أخذ بها أديب لمداراة المستبدين ولِلَّفِّ على الرقيب في «إدارة المطبوعات»، فإن من الواضح لكل ذي عينين أن كاتبنا كان يؤيد العنف الثوري وسيلة للقضاء على المستبدين المستغلين، حتى وهو يقول، مقدما ومؤخرا، ليبلغ القارئ رسالته على كل حال: «أما العنف... فهو وإن اقتضاه العدل ومالت إليه النفس الأبية، إلا أن العقل والاختبار على ضده...»[51]. والواضح أن أديب إسحق قد تبين له منذ وقت مبكر أن القوة وحدها هي القادرة على حماية الحق: «إن الحق قد مات معظم أوليائه، وإن الحق تابع القوة ولا يعكس، وإن الدنيا مع القوي ولا يعكس»[52].

أديب والنزعة العدمية: قضية العنف

ويمكن أن يتضح موقف أديب إسحق بشأن العنف والثورة على ضوء حديثه عن النزعة «العدمية»، وربما كان أول من أدخل هذا الاسم في اللغة العربية دلالة على المذهب الأوروبي المقابل. ولنقل على الفور إن حديثه عنها حديث المتعاطف، على رغم كل التحفظات، التي يفرضها مقام الكاتب في بلاد الطغيان بأنواعه. وقد

(*) «الوَهُّ»تعني الحزن. [المحرر].

رأى أديب منذ تعليمه المبكر أن القوانين الوضعية، بل والتربية ذاتها، أدوات للقهر، فيقول مثلا: «ثم إن تعليم الإنسان يتمم استعباده وقتل الحرية فيه، فإن سادته لا يسعون في توسيع نباهته، ولكنهم يُشربونه فهما جديدا، حتى صار التهذيب عبارة عن إفساد الذهن وتضليل القوة الحاكمة؛ فالأستاذ لا يعرض تعليمه ليؤخذ اختيارا، ولكنه يوجبه ليُحمَل اضطرارا. وبذلك تأيدت الأغلاط، واستحكمت الأوهام، واستمرت الجهالة على مرور الأعوام. ثم تعزز التعليم بالقانون، ثم تأيد بالعادة...»[53].

والعدمية في كتابات أديب إسحق ترتبط دوما بالحركة المعروفة بذلك الاسم في الروسية في وقته (كما يرتبط «السوسياليست» عنده بألمانيا و«الكومون» بفرنسا)، وتكررت الإشارة إليها عنده عدة مرات. ففي مقال في جريدة «مصر» أشرنا إليه من قبل بعنوان «حركة الأفكار»، يتحدث عن الثورة الفرنسية وعن نتائجها السعيدة على شعب فرنسا، ويضيف: «ثم سرت تلك الشعلة من الجانب الغربي [من أوروبا، ويقصد فرنسا] إلى الشمالي [يقصد الروسية] وهي فيه كامنة تحت رماد الاستعداد. وإنا

نرى خلل الرماد وميض نار ويوشك أن يكون له ضرام

«فإن النهلست في الروسية والسوسيالست في ألمانيا طائفتان قد استفحل أمرهما، وعظم شأنهما. وحسبك أن فتاة من النهلست، يقال لها «ساسولتش» قد تجاسرت، وهي في أرض السلطة، تحت سماء السطوة، أن ترمي والي الشرطة بالرصاص عمدا، وأنه قام لها بين قومها نصراء ومحامون، وشفعاء ومدافعون، وأن فتى من الطائفة الثانية يسمى «لهمان» قد تجرأ وهو في أرض القوة، تحت سماء العظمة، أن يرمي الملك الفاتح الكبير بالرصاص ثلاثا، وأن هذه الطائفة قد أصابت من الفوز والسطوة، والتقدم والقوة، ما أوقع في قلب الدولة هيبتها، وحملها على الأمر باستئصال شأفتها، وتعطيل جرائدها، وإعنات الداعين إليها والقائمين بأمرها. ولا لوم عليها في ذلك؛ فإن تلك الشعلة قد سرت نارها، وارتفع منارها وصار لها من الخاصة نصراء، وفي الدولة ظهراء. غير أنها لن تستطيع إخماد تلك النار، وإنْ منعتها من السير حينا ما، فإن الأسباب إذا أعدتها الحركة اللانهائية، وتسنت لها المسببات القابلة، حصل الوجود وجوبا»[54].

والحق أن هذا النص الخطير يستحق الانتباه إليه انتباها شديدا لدلالته على أسلوب أديب في التعبير عن أفكاره الجريئة في سياق يراعي الاحتياط الضروري من ظلم الحاكم الذي يستطيع قفل الجريدة وطرد محررها ويراعي في الوقت نفسه حرية الفكر والصدق في القول. فانظر إليه وهو يستخدم ألفاظا كأنها تدين «النهلست»، مثل «استفحل» و«تجاسرت» و«استئصال شأفتها»، وأخرى كأنها تمجد قيصر روسيا مثل «الملك الفاتح الكبير» وتؤيده مثل «لا لوم عليها»، وعلى رغم ذلك فإن كل لفظ من هذه الألفاظ سلاح ذو حدين: فالملك كبير حقا ولكن هاهو يجد من يتجرأ على سطوته، ولا لوم على السلطة في إجراءات استئصال شأفة العدميِّين، فهذا منطقي أن تفعله السلطة، ولكن لها أن تفعل ما تشاء ولن تفيد شيئا: «غير أنها لن تستطيع إخماد تلك النار»؛ لأن لها أسبابا في انتشارها وسيادتها أشد حتمية من رصاص شرطة القيصر، وهكذا مع التعبيرات الأخرى نفسها في هذه السطور النادرة المثال في وقت كتابتها نحو 1878 - 1879.

وفى مقال آخر عنوانه صراحة «في العدمية» يدافع أديب عن النهلست دفاعا مباشرا وبغير مواربة، وتأمل في حججه وفي حجج المعارض لأنها جميعا ستستخدم من بعد وقته وبصدد مذاهب غير «العدمية». يقول في فصل لم ينشر أخوه في «الدرر» إلا صفحة واحدة منه[55]: «زعم البعض أن العدمية قد استجمعوا للموبقات، وانفردوا بالمنكرات، فمن مذهبهم، المثبت لفساد مشربهم، أنهم لا يؤمنون بالله...».

«نعوذ بالله من هذا الكفر المبين. ولكنا لا نحسب العدمية شيعة دينية؛ فإن كان أولياؤها على الجحود فلا يكون ذلك من لوازم مشربهم وإنما هو فيهم كالنفور من خدمة الدين في أحزاب الجمهورية... ومن ذلك لمذهب أنهم يقولون بالاشتراك في العرض والأموال، وهي بدعة جديدة لم يسبقهم إليها أحد من الناس... عفوا إن العدمية لا يحسبون العرض مشاعا، بل العرض لا يحتمل الشيوع فهو النفس، أو النسب، أو الشأن، ولا نعلم له من معنى يصح فيه الاشتراك. فإن كان الزاعم يكني به النساء على وجه جديد من المجاز فالقول منقوض عليه من وجهين: الأول أن العدمية لا يجيزون الاشتراك في الزوجات، والثاني أن هذه البدعة غير جديدة بين الناس. فالمرمون في أميركا يشتركون في نسائهم، والكومون في فرنسا يوجبون تقاسم الأموال».

«أما العدمية فهي الطرف المقابل للاستبداد في الهيئة السياسية. قاله فكتور هيجو ولعله أعرف بالحقيقة ممن ذهبوا ذلك المذهب. ومشربها مقاومة الشر بمثله. فالعنف بالشدة، والعسف بالغيلة، والشنق بالطعن، والنفي إلى سيبيريا بالحبس بين جدران القصور. ومقصدها إعنات المستبد، وتنبيه الخواطر وتحصيل الحقوق، ورفع لواء الحرية، وكسر شوكة الاستعباد. ونِعْمَ القصد لولا أن وسيلته آخذة بشيء مما يبعث عليه».

4

خاتمة

«إن كاتبنا النابغة هو أول من أراد تأسيس الحرية والعدالة على أسس بشرية خالصة»

كان أديب إسحق ظاهرة نادرة، لكي لا نقول فريدة، في سماء «الشرق» المتحدث بالعربية: جرأة بالغة وإخلاص فائق ووضوح باهر، وتمكن من الأفكار لا يفوقه إلا مقدرته اللغوية التي تجعله زعيما كبيرا من زعماء تحرير النثر العربي من قيود الجمود والخمول وهو بعد هذا، وهذا كثير، أول الكُتَّاب العلمانيين حقا، فكرا وتعبيرا، في تاريخ العربية الحديث، وسيكون الثاني العظيم هو قاسم أمين. في حقه أن نؤكد على الأخص على وضوح رؤيته، وعلى إخلاصه لمبادئه. صحيح أن تعليمه الفرنسي له عليه أفضال كثيرة، ومن جوانب شتى، ولكن أديب إسحق كان أبعد عن أن يكون الناقل وحسب. فقد تمثل أجود تمثيل أفكار الثورة الفرنسية، وجعلها مبادئه هو حين توجه بها ينظر بمنظارها إلى واقع «الشرق»، وخاصة إلى واقع المجتمع في

مصر، وسهل عليه هذا كونه مسيحيا تربى في دمشق، وكونه سوريا في مصر لا تثقله أثقال المصريين في مصر.

ومن الطريف الجدير بالملاحظة هنا، بصدد هذا كله، أن أديب إسحق هو الأول في تاريخ الفكر الحديث في بلادنا الذي لا يشعر بالتراث يقيده أي تقييد، فالذي فعله، وربما لم يكن ذلك قصدا واعيا، هو أنه وضع كل مشكلات التراث وقيوده، وضعها جميعا «جانبا»، واستراح، استراح من جهد التوفيق واستراح من جهد الدفاع عن الماضي بحق وبغير حق، وهو ما وجدناه عند رفاعة الطهطاوي وعند خير الدين التونسي، وسنجده عند الأفغاني وعند النديم وعند الشيخ محمد عبده، والذي سنجده أيضا عند قاسم أمين نفسه. ولهذا ظهرت، عنده أفكار ومواقف ما كان لهؤلاء الذين نشأوا في الإطار التقليدي أن يعبروا عنها كتابة حتى لو كانوا يدركونها أو كانوا يعتقدون فيها. وسيكون من الطريف المفيد أن يقارن المرء بين «الجسارة» عند أديب وعند النديم مثلا، وهو جسور عظيم هو الآخر ولكنه كان في وضع مختلف.

ومن أهم ما جاء به أديب نتيجة لهذا هو أنه من أكبر من ساروا على تقديم صورة للإنسان الفرد من حيث هو «شخص»، وأول من اقترح صراحة أن تقوم العلاقات الاجتماعية على أساس علماني، أي على أساس أن كل أعضاء المجتمع مواطنون أولا. كذلك فإن أديب إسحق أسهم مساهمة كبيرة في تنمية النظرة الموضوعية سواء إلى الوقائع أو إلى التاريخ، بلا «أوهام».

أخيرا وليس آخرا، فإن كاتبنا النابغة هو أول من أراد تأسيس الحرية والعدالة على أسس بشرية خالصة، وأول هذه الأسس تقديما عنده هو الكرامة الإنسانية واحترام العقل واتباعه. في كل هذا كان أديب رائدا، ورائدا في المقدمة، ولكنه كأنه دوما فارسا يختلف عن كل الفرسان، كان فارسا بمفرده دون عون، فتألبوا عليه جميعا، بعد موته المبكر، طعنا وتجريحا أو نسيانا وإهمالا، وكان الجميع في ذلك سواء من أهله في الدين وغير أهله، إلى أهله في مصر وهو مصري يشرف به الفكر المصري، وأهله في سورية. ولعل الأوان قد آن لفض الغبار عن ذكرى عظيم، أَوَلا يكفي في ذلك أنه أخلص للإنسان؟

5

ملاحق

نثبت هنا عددا من نصوص أديب إسحق ذات الأهمية الكبرى، إما فكريا وإما تاريخيا، وأدبيا كذلك إلى جانب هذا وذاك. وهي تتناول على التوالي:

1 - تاريخ مصر.

2 - مجلس «المبعوثان» العثماني.

3 - مجلس النواب المصري.

4 - مفهوم الحرية كموضوع للغزل السياسي.

5 - الحزب الوطني في مصر.

6 - ونثبت أخيرا نصا كتبه أديب إسحق وسنُّه نحو سبعة عشر عاما عن «الحرية»، وسنذكر كل نص بعنوانه الذي جاء في كتاب «الدرر».

«يا أيتها الحرية، يا مصدر كل أمر جليل في الأرض، لقد علمنا أنه لا نجاح من دونك، ولا سعادة في البعد عنك»

(1)

الأمة المصرية بإزاء التاريخ

(«الدرر»، ص 124 - 127)

لا يستطيع الواقف على التاريخ إلا أن يتعجب من سكون الشعب المصري في خلال القرون والأجيال التي توالت منها على الأمم والممالك أدوار عمارة شادت لها قصور المجد في رياض التمدن، وأدوار دثار ذهبت بتلك الآثار.. وما بينهما يسير الإنسان الهوينى إلى الغاية المفروضة له متقلبا بين البداوة والحضارة، والشدة والرخاء. فقد كانت هذه البلاد من خلال تلك التقلبات، نظير صنم ممنون (يقصد التمثالين الشهيرين بهذا الاسم في الأقصر) واقفة صامتة ساكنة، في وسط الأمم السائرة إلى النجاح في سبيل التقدم. فما علة هذا السكوت، وما سبب هذا السكون؟

فنبحث، فإن البحث من حقوق كل إنسان فاكر، هو شعار هذه الجريدة الجديدة (يقصد «مصر»)، فإذا اتضحت أسباب الداء، سهل الدواء..

قد كان بزوغ أنوار العلم في بلاد مصر أولا.. وإذا انتقلنا من الأدلة المادية والحسية، إلى دائرة الأفكار المجردة الفلسفية، رأينا أن الطريق التي سلكتها الأمة المصرية في ذلك العصر ليست بأقصر ولا أسهل من غيرها. فإن الكهنة المصريين كانوا وقتئذ يعتقدون بوجود الله وخلود النفس... وكانوا يقولون بالنفس الخالدة؛ بدليل أن أفلاطون أخذ عنهم حكمته التي تناقلها الناس عنه، وصارت، على نوع ما، إنجيل التمدن الفلسفي في النصرانية. ويضيق بنا المقام عن جمع سائر الأدلة الحسية والمعنوية على قدم التمدن المصري، وعن ذكر جميع الفوائد التي أخذها اليونان عنهم، وألقوها إلى العرب فألقاها هؤلاء إلى أوروبا، على أننا في غنى عن جميع ذلك بما تقرر في التواريخ وثبت في التقاليد، من أن منشأ التمدن إنما هو مصر، وأنها مصدر العمل بالصنائع والعلوم.. (وأن) العقل لم ينْمُ أولا، ولم يسع ليولد الأفكار العظيمة، ويجمع المعارف المكتسبة ويحفظها، وينقلها إلى الخلف، ويفهم معنى الجمال ويسير في طريق الكمال، إلا في هذه البلاد.

ولكن في هذه البلاد أيضا قد انطفأ فجأة نور ذلك العقل المولد الذي بلغ فيما سلف أعلى درجات، الكمال.. هل جفت موارد ثروتها، أم نضب ماء نيلها، أم تغيرت عقول سكانها؟...

ولكن إذا علمنا أن الأمة المصرية قد فقدت حريتها، منذ أعوام وأعصار، وأن حكامها كانوا سادتها وأنها كانت عرضة لغاياتهم وغرضا لأهوائهم وفَقْدِ قوتها الأدبية وبقائها ساكنة كل هذا الزمان الطويل..

فيا أيتها الحرية، يا مصدر كل أمر جليل في الأرض، لقد علمنا أنه لا نجاح من دونك، ولا سعادة في البعد عنك...

«أفليس الأجدر أن يعدلوا إلى تقوية مجالسهم البلدية بتوفير الحقوق ومجالس الانتخاب لتكون مغارس للنواب؟»

(2)

مجلس المبعوثين

(«الدرر» ص 149 – 151)

ولا أقول «المبعوثان» وإن كرهت مستعربة الترك أو مستتركة العرب. مجلس لم تنشئه ثورة الخواطر، ولم تؤيده إرادة الأمة، ولم يؤلفه الرأي العام وإنما كان منشأه القصد الذاتي، وعماده الإرادة المفردة، ومصدره آراء الزعماء، فما ظهر حتى اختفى، وما بني حتى عفا.

تألف من قوم مختلفة أجناسهم، متنوعة لغاتهم، متباينة آراؤهم، متغايرة أهواؤهم، فمثّل البرجَ القديمَ في بابلِ العثمانيين، وتلا فيه هاتفٌ وحيَ الاستبداد، لا نطق إلا باللسان المستعار والحروف الملفقة الألفاظ، فامتثلوا وقالوا لا قيد في البيان ولا حجر على الأفكار. فاستبشروا إذا عدل نبهاؤهم عن طريق المداجاة، ولم يسجدوا [لـ]ـلصنم الخضوع، أتاهم النذر بالعذاب أنهم كانوا غير مخلصين، ثم اهبطوا من العاصمة مبعدين. ولا يجحد ذكاء النبهاء من أهل تلك الندوة خصوصا أبناء اللغة العربية، ولا تُمحى من الأذهان مقالات المبعوثين من حلب وسورية والحجاز، وإنما يُلام أولئك الأذكياء على أن رضوا بأنها غير صادرة عن الرأي العام، غير مؤيدة بمن

يغضب لردها على صورة تنفر منها النفوس. إذ لو كانت المبعوثية العثمانية صادرة عن آراء الأمة، لما نقضتها الدولة جزافا مخافة أن يغضب الناس لنوابهم فتقع الفتنة في البلاد [فـ]ـتزيد أحوالها فسادا، وأعمالها كسادا، ولكنها صدرت عن رأي واحد أو غير واحد من رجال الدولة. أو كما يقول أحدهم: عن محض القريحة السلطانية الجليلة، فكانت من قبيل الصدقة والإحسان وما على المحسن من سبيل. وما استرداد الهبة، واستعادة الإحسان، بأعجب من إلحاح السائل المردود. وإبرام الملتمس المطرود، فقد رأينا في إحدى الصحف مقالة ضافية الذيول يسأل صاحبها سؤال مُصِرٍّ: ماذا جرى على مجلس «المبعوثان»؟ ثم يبسط تاريخ ما حصل له من الوقع والشأن عند الأجانب فضلا عن العثمانيين. ويعترف اعتقادا، أو استرضاء، بأن الدولة تبرعت بإنشاء ذلك المجلس رحمة ومنة وإحسانا، ثم يلتمس إعادته محتملا ذل الكذبة في جنب المصلحة العامة مباريا في النشد والسؤال قراء سورة يوسف وإن جل عن ذلك مقاما.

فما لإخواننا السوريين يرتضون السؤال مبرمين فيه، والعهد بهم أن يأنفوا من الصدقة غير مسؤولة، وما بالهم - أنعم الله بالهم - يعالجون داء عقاما، ويستمطرون سحابا جهاما، ويعودون إلى التجربة بعد سبق الاختبار ووفرة أسباب الاعتبار.

أيأملون النفع من مجلس تتصل أسباب حياته بإرادة واحد من الناس متعرض كسائر أبناء النوع للصفو والكدر، والرضا والغضب، أم يرجون البقاء لهيئة لا تثبت إلا بمقدار ما تنحصر أعمالها في دائرة الخداع، وتدور أقوالها على محور المداجاة، فإن تجاوزت ذلك الحد، وجب عليها الزجر والحد وكان الفض خاتمة أعمالها، والنفي جزاء رجالها؟ أفليس الأجدر بشأنهم أن يعدلوا عن ذلك السعي إلى تقوية مجالسهم البلدية، بتوفير الحقوق، وتنظيم الانتخاب، لتكون مغارس للنواب، ثم يسعوا إلى واليهم الصادق العزم بأن يجعل مجلس ولايتهم العالي مجلسا نيابيا يُنتخب أعضاؤه بالرأي العام للنظر في شؤون الولاية تدبيرا وإصلاحا؟

ولا خوف عليهم من الإخفاق في هذا السعي؛ فقد أظهر مدحت باشا من مقاصده الشوروية ما يوجب عليه قبول ذلك الطلب الحق وأبدى من الرغبة في الإصلاح، وما يمنعه من رفض وسيلة النجاح، ونال من إطلاق التصرف ما لا يجد من بعده مجالا للاعتذار.

ذلك رأي وطني يضرب في الأرض التماس الحرية، يبديه لإخوانه ومواطنيه، فإن صادف القبول فتلك رمية من غير رامٍ، وإلا فهي مظنة ذي غيرة فلا تثريب ولا ملام.

«إن مجلس النواب المصري كان هيكلا لا روح له»

(3)

مجلس النواب المصري

(«الدرر»، ص 151 – 153)

لو ملكت من الوقت فرصة أصرفها في اختراع الكنايات، ووضع الأسماء لغريب المسميات، لما رضيت لهذا المجلس بلفظ يقصر عن معناه، واسم لا ينطبق على حقيقة مسماه.

فقد كان في أول الأمر إلى الحركة يجمع لما يجهل أعضاؤه ويفض لما لا يعلمون. فإذا صدرت إليهم الأوامر بالالتئام تبادروا إلى العاصمة أفواجا وفرادى ليقفوا صفوفا مرتبة في حضرة الأمير أو نائب الأمير فيخطب فيهم بما يظهر له الفضل، ويثبت الإحسان، فتنطق أوتار أفواههم بما يضع لها الرئيس من تواقيع المآرب، وألحان المطامع، ليثبت ما يعربون عنه باللحن المقصود في سفينة أنغام الرياء المعروفة «بالوقائع المصرية» فيتغنى به الناس في مجالس الراح وينظمون له القدود من أمثال:

«يا مصر دمت بالأفراح»

ثم يأتيهم الأمر بالانفضاض مشفوعا بخطاب لا يفهم لفظه، ولا يدرك معناه. ويعين عشرة منهم للفوز بشرف المقابلة، والقيام بواجب الشكر، أي لمقابلة الأمير وشكره، ثم يؤمر أحد العشرة بحفظ الخطاب عن ظهر الخاطر فيجهد الحافظة في استظهار تلك الرموز ثم يسير على رأس رفاقه - أي في مقدمتهم لا على رؤوسهم - ليقفوا بأعتاب الأمير متصاغرين متحاقرين. فإذا فرغ زعيمهم من تلاوة درسه المبدوء بإظهار الطاعة، والمختوم بإثبات العبودية، خرجوا من الحضرة متنافسين في سبق الخدمة، متناظرين في قدم الرق مفتخرين بكون الأمير لحظهم بعينيه، وحرك لمخاطبتهم شفتيه، وأشار عند انصرافهم بإحدى يديه.

ثم تنبهت الخواطر في مصر بما مر بها من حوادث الأيام، وما أظهرته الجرائد من أحوال الأمم في خلال الحرب العثمانية، وبعد انقضائها، فعلم النبهاء من النواب أن

مجلسهم لم يكن محلا لوكلاء الأمة، بل مجمع لغلمان الوهم، ومحفل لخدام الجزع، ومنتدى لاتباع الوهن، ومحشد لعباد التملق، وأدركوا أن لا خير في حالتهم، ولا معنى لنيابتهم، وأنهم إما أن يكونوا أحرارا فيثبت لهم ما لأمثالهم في البلاد الشوروية، وإما أن يكونوا أرقاء فينصرفوا إلى الباب يحفظونه، والقطيع يرعونه، والزرع يحصدونه. وما برحوا يترقبون الفرصة لقطع سلاسل العبودية حتى تسنت لهم بما وقع من الخلاف بين أميرهم السابق والوزارة الإنجليزية فخرجوا من الوهن إلى الجرأة، ومن ذل التقييد إلى عز الحرية، ورهفوا الوزارة الإنجليزية بسلاح المؤاخذة فانقلبت غير مأسوف عليها. ثم رأوا أن هذا التبدل وإن كان مهما إلا أنه لا يثبت لهم النيابة، لعدم الاستنابة، ولا يضمن لمجلسهم البقاء والنماء، لانحصار الأقدام في نفر من الأعضاء، فراموا أن يضعوا للانتخاب نظاما، ويعينوا للنيابة حدودا، وتقدموا في ذلك إلى رئيس الوزارة يومئذٍ فأجاب داعيهم حرصا على ما رآه من المصلحة فيما يطلبون، ووضع لمجلس النواب قانونا جديدا، فعارضته السطوة الإنجليزية وحالت بينه وبين تقرير القانون.

فاتضح من ذلك أن مجلس النواب المصري كان هيكلا لا روح له، فلما انبعثت فيه الحياة أماته الظالم مخافة أن يكون عقبة في سبيله المصروف أو أن يرى فيه من يكشف الحجاب عن حقيقة أمره، فيظهر للأمة سوء مقصده، كما ظهرت خيانة كاتلينا في مجلس شيوخ الرومان، بل أخذه انتقاما من أعضائه، واعتقادا بترتب الضرر عليه.

«أريد الثورة»

(4)

الحرية

(«الدرر»، ص 187 - 188)

أبدأ مقالي بالثناء على جراثيم الضياء التي بعثتها يد العزمة، من أفق الحكمة، فانشق بها ستر الظلام عن ذات جمال كلّلها الحسن بتاج الكمال فجرت على هام الأوهام مطارف ثوب نسجته يد الصبح، بغزل شعاع الشمس، فانبهرت بها مقل الظلام، ورآها نبهاء الناس نورا على نور فرفعوا لها بينهم منارا، وأوقدوا من حولها

نارا، تهدي قوما وتحرق آخرين. وما يحترق بها إلا المكابرون الذين يقاومون الحق بسيف الباطل وبئس ما كانوا يفعلون.

ثم أسرح طرف المقلة، في روضة تلك الطلعة، وأجعل تلو استهلالي، في رقعة إهلالي، غزلا أرق من الصبا، وأحن من عود الصبا، في قدٍّ لا يحاكيه الغصن، وطرْفٍ لا يماثله النرجس، وخد لا يعادله الورد، وثغر لا يقارنه البرق، وفرق لا يباريه الصبح، وفرع لا يماريه الليل. من صورة من تعشقها النفس، ولا يدركها الحس. فهي مفردة بصفاتها، لا تشبه إلا بذاتها. يموت في حبها العشاق غيرة عليها، ثم لا يمنعونها عن المشتاق إليها. فهي المورد يراه الظمآن، والمأمن يجده الخائف، والسبيل يلقاه التائه، بل مقصد الساعي يناله بعد اليأس، وكلمة العفو يسمعها من كان على النطع. بل هي فوق ما يصف الواصفون وينعت العارفون. بل هي: الحرية. وكفى بذلك وصفا لقوم يعقلون.

ثم أشفع ذلك بخبر ما أيدها بعد ما ضعفت، وجدد ربوع مجدها بعد أن عفت. أريد الثورة.

«[من] يريدون أن تكون مصر للمصريين هم الآن حلفاء الصبر، يُبعَدُ نبهاؤهم، ويُعنَّتُ وجهاؤهم، ويقيمهم اللؤماء هدفا لسهام الانتقام»

(5)

الحزب الوطني في مصر

(«الدرر»» ص 168، 171)

لقد رأينا الأمم والملل في كل زمان ومكان فرقا وأحزابا تختلف آراؤهم في الأحكام المدنية والدينية من حيث التقييد، والإطلاق، والتطرف، والاعتدال، والملك، والجمهرة وهلم جرا.

يختلفون في هذه المسائل، على أنهم متفقون في الوحدة الوطنية. فالإنجليزي يكون من أهل المحافظة، أو من حزب الحرية، أو من رأي الإطلاق التجاري، أو على مشرب الحماية، إلا أنه إنجليزي على كل حال، والفرنساوي يكون إمبراطوريا، أو ملكيا، أو من أهل الجمهورية، أو إباحيا، على أنه قبل ذلك فرنساوي لا محال.

رأينا ذلك وسمعناه ولم نرَ في الناس من أمة تختلف آراؤها على وجودها الاجتماعي نفسه بحيث يكون التعريف بالوطنية مخصوصا ببعضها دون بعض.

ولكن مصر أرض المعجزات.. فلا بدع أن تكون مظهرا لخوارق العادات.

نعم، إن الأمة المصرية فريقان يُعرف أحدُهما بالوطني والآخر.. بما لا نجد لتعريفه حدا: فإنه ليس بالغريب فيوصف بالأجنبي، ولا بالفاتح الدخيل فيعرف بذلك، وإنما هو مصري وليس بمصري، ووطني وليس بوطني.

فواحيرتاه في تعريفه.

بل القول فيه ما جاء في «مصر الفتاة» على حين صدوره مفوض تحرير جانبها العربي إلى هذا العاجز، وهو تعريف الحزب الوطني بالاستقلاليين والآخر بالتدخليين. فالتدخليون هم الأفراد المتهالكون على تدخل الأجنبي في أمور بلادهم، يتوسلون بذلك للرئاسة ولولاية. ويسترضون الدخيل بما يغضب الحق والوطن، ويبيعون منه ديارهم بما يطمعون فيه من باطل المقام، وزائل الحطام. وهم الآن أصحاب الأمر، لهم الملك، وللأجنبي الحكم، ولهم القشور وللدخيل اللباب، فهو في محرم الخدور، وهم الحجاب على الأبواب.

والاستقلاليون هم الفئة المجتمعة والجمع الكثير، يرومون حفظ الحقوق الوطنية، وكف يد الأجنبي عن استقلالهم بأن يعطى ما استحق فلا يطمع فيما وراء الحق - وبعبارة إجمالية - يريدون أن تكون مصر للمصريين. وهم الآن حلفاء الصبر، يبعد نبهاؤهم وينعت وجهاؤهم ويقيمهم اللوماء هدفا لسهام الانتقام.

وقد عنى التدخليون بتشويه محاسن الفرقة الوطنية بما ينشرون في صحفهم وما يستكتبون في صحف الأجنبي من الكلام المفترى متغلبين في ذلك تغلب الأفعى، متلونين تلون الحرباء، فتارة يسمونهم بحزب الترك القدماء، وطورا بحزب التعصب الديني، وآونة يرمونهم بالنفرة عن كل نجاح وصلاح. ومرة يتهمونهم بعداوة الأجنبي عن دينهم على أي مشرب كان.

وقد آن أن نضع لهذه الأراجيف حدا، وأن نرد كيد اللؤماء في نحورهم. فالحزب الوطني غير متعصب.. إلا في وطنيته. والحزب الوطني غير معادٍ.. إلا للخائنين. يروم أحياء مصر لأهل مصر، وترمون إماتتهم جميعا يا أيها اللؤماء. ويريد أن يكون المصري في مقام الإنسان مستقلا بوجوده، متمتعا باستقلاله، فائزا بحقوقه، ناهضا

بواجباته، وتريدونه في منزلة الحيوان يساق للحرث، فإن عجز فللسلخ، ثم تجعلون من جلده ربقا لإخوانه وسياطا للمقاومين.

ويطلب أن يكون الوطني مساويا لجاره، غير معارض في داره، يحصد مما يزرع للعيال، لا لأهل الاغتيال، ويجني مما يغرس للأولاد، لا لأهل الفساد، وتلتمسون أن يكون غريبا في آله، مصادرا بماله، يطعم من يجيعه، ويؤمن من يروعه، ويحفظ من يضيعه، ويصون من يبيعه. ويقول: الحرية حياة الأفراد، والاستقلال حياة الجمع، فلا بد لأفرادنا أن يكونوا أحرارا، ولا بد لجمعنا من الاستقلال. وتقولون: الحرية تبطل آمالنا، والاستقلال يفسد أعمالنا، فلا بد للأمة أن يكون على رقابهم يد من حديد، ولا بد للجمع من التفريق والتشريد. وينظر إلى مصلحة الوطن وأهله، وتنظرون إلى المنصة والدينار، ويخدمون الأمة حبا بالأمة، وتخدمون الأجنبي حبا بالمال. فهذا شأن الحزب الوطني وهذا شأنكم يا أيها المنافقون، فهو الفوز المستقيم وأنتم البهرجة الحاضرة.

وهو مصر بما بها من فضل وذكاء، ونباهة وعزم، وإن كره الخائنون، وهو ما تعلمون وما تنكرون.

ولسوف تعترفون.. يوم تكد الوجوه، وتضيق الأنفاس يوم ترفع الأمة أصواتها، وتنشر راياتها، يوم ينادي منادي الوطن، يا أهل مصر أنقذوا مصركم.

إن ذلك اليوم ليوم شديد.

إن هذا اليوم ليوم عتيد.

«الحرية الحقيقية غريبة في كل مكان، لسوء حظ الإنسان»

(6)

الحرية

(«الدرر»، ص 42 - 44)

موضوعي الخاصة التي مدحت بما لم تمدح بمثله فضيلة، وذمت بما لم تذم بمثله رذيلة، والتي هي عند بعض الناس هناء، وعند بعضهم شقاء وفي أعين فريق عناء، ولدى قوم حياة ولدى قوم فناء، والتي مرت عليها الأيام، وكرت الأعوام، في صحبة هذا الموجود الإنساني منذ شق عنه حجاب الخفاء وما برحت موضوع اختلاف بين الباحثين والمعرفين. موضوعي الحرية.

وأنا على يقين من أني لا أجد في هذه الوجوه الزاهرة انكماشا، ولا أحدث في هذه النفوس الظاهرة انقباضا من ذكرياته الخاصة التي أنقذتها رجال الإنسانية، من إسار الجهل والعبودية، وفدتها بدم كريم لا يُباع ولا يُشترى.

فلم يبق إلا أن أعد النفس وأهيئ الخاطر، وأخفض من جناح الخضوع، وأتردّى لباس الرهبة والخشوع، لأدخل مقدس هذا الموضوع.

فالحرية ثالوث موحد الذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية.

وقد حدها «منتين» بقوله هي المقدرة على فعل كل ما يتعلق بذاتي. وبمثل ذلك حدها الحكيم «سنيك» من قبل. وعرف «منتسكيو» الحرية المدنية بألا يجبر المرء على ما توجبه القوانين وعرف السياسة بأن يفعل كل ما تجيزه القوانين. ومرجع هذين الحدين إلى وهم واحد وهو الذهول عن ماهية القوانين. فإن الظاهر من قول هذا الحكيم الفرنسوي أن الحرية موجودة في واشنطون وجودها في طهران. حاصلة في لندرا حصولها في بكين. وليس الأمر كذلك، بل الحرية الحقيقية غريبة في كل مكان، لسوء حظ الإنسان.

وقد اتفق الكثير من الناقدين على تعريف الحرية بكونها مقدرة المرء على فعل ما لا يضر بغيره من الناس. وهو عين الحد المنصوص عليه في القانون الروماني، وفيه نقص من وجهين: الأول أن حد الإضرار منوط بالأحكام الموضوعة على ما بها من الخلل. والثاني أن قيد الإضرار بالغير يخرج عن الإضرار بالذات، وهو مخالف لمقتضى الناموس الطبيعي الحقيق بالاتباع.

أما حدود المداجين وتعاريف المنافقين للحرية فلا محل لإيرادها، ولا موضع لانتقادها في مثل هذا المقام. فغاية القول فيها إن أهل السلطة الاستبدادية حيث كانوا، ومن حيث كانوا، يفترون على الحرية كذبا في تعريفها بالطاعة العمياء، والتسليم المطلق لمقال زيد، مرويا عن حكاية عمرو، مسندا إلى رواية بكر، مؤيدا بمنام خالد، فهي بموجب هذا الحد فناء الذهن، وموت القوة الحاكمة، وخروج الإنسان عن مقام الإنسان.

بيد أن اختلاف المعرفين، وخطأ كثير من الناقدين، وأباطيل ذوي الأغراض الذاتية، ومفاسد الهيئة الاجتماعية، كل ذلك لم يمنع من ظهور نور الحرية من

خلال إلفاف الأقوال؛ فهي فيما ترشد إليه البداهة خاصة طبيعية وجدت لينمي بها الإنسان قواه البدنية والعقلية متدرجا في مراتب كمالات الوجود، ثم كان من سوء بخته أن مظاهر السلطة أتت على ضدها من كل وجه وفي كل زمان حتى كأنما أول ما سعت فيه الجمعية البشرية ألا يكون الإنسان إنسانا. فقد ألمت هاته الجمعية بالحرية الطبيعية في كل مكان. أوما ترى كل أناس يرومون أن يكون الولد على شاكلة آبائهم. فالصيني يخنق رِجْل الطفلة بالنعل الحديد لتشب على خلق جدتها، والأوروبي يضعف يسار الطفل لتكون يمينه أقوى. والشرقي يخنق الطفل بجملته في اللفافة والقماط.


Withe

الباب الرابع

العدالة والحرية عند جمال الدين الأفغاني

(1838 - 1897 م)



Withe

تقديم

«يمكن لك أن تقول إن هناك جمال الدين كما هو في ذاته، أو فلتقل على «حقيقته»، وإن هناك أيضا «أسطورته» كما نشرها هو ببراعة عظمى»

ابحثْ ما شاء لك البحث، فلن تجد شخصية أغرب من جمال الدين الأفغاني بين شخصيات العالم الإسلامي الحديث. فهذا الأفغاني المزعوم، الإيراني حقا، السني على ما يعلن، والشيعي في أصله، ترك موطنه، وليكن ما يكون، وتقلب بين أراضي المشرقيين، متنقلا بين إيران وأفغانستان، ومنهما إلى الهند إلى مصر إلى تركيا ثم إلى مصر مرة ثانية حيث عاش طويلا، وهبت به العواصف؛ فها هو يتقلب بين أراضي المغربيين، أياما في باريس وحينا في روسيا، ثم يعود إلى فارس، وأخيرا يراد له بالأمر السلطاني النافذ أن يستقر شبه سجين في الأستانة، ليموت فيها مسموما وفق كل الظواهر. هذا الرجل الذي ترك فيمن اقتربوا منه أعظم الأثر، كان يريد أن يكون رجل نظر، «حكيما» من الحكماء العظام، ولكنه في الواقع كان مشغولا بالعمل راغبا في

تغيير الواقع بكل الوسائل المتاحة له، من تدبير الثورة إلى التحريض عليها إلى الكتابة في الصحف حتى الدردشة في مقاهي مصر وتحت سماء الأستانة.

وقد بدأ الخلاف بشأنه في عصره ومنذ أولى سِنِيّ نشاطه العلني، واتهم في دينه وثارت حوله الشكوك واستمرت كذلك حتى سني حياته الأخيرة، سواء كان ذلك كله في الأستانة أم في مصر القاهرة أم في باريس أم في الأستانة من جديد.

فقد زار عاصمة الدولة العثمانية في العام 1870، «وحومت عليه لفضله قلوب الأمراء والوزراء وعلا ذكره بينهم»، على ما يقول كتاب «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده»، بعد ستة أشهر عين عضوا في مجلس المعارف، «وأشار إلى طرق لتعميم المعارف لم يوافقه على الذهاب إليها رفقاؤه في المجلس. ومن تلك الطرق ما أحفظ عليه قلب شيخ الإسلام لتلك الأوقات». ثم حدث أن ألقى الأفغاني في «دار الفنون» خطابا، وجاء فيه تشبيه المعيشة الإنسانية بجسد حي وأن كل صناعة بمنزلة عضو من ذلك البدن تؤدي من المنفعة في المعيشة ما يؤديه العضو في البدن، فشبه الملك مثلا بالمخ الذي هو مركز التدبير والإدارة والإرادة. ثم قال: «هذا ما يتألف منه جسم السعادة الإنسانية، ولا حياة لجسم إلا بروح، وروح هذا الجسم إما النبوة وإما الحكمة، ولكن يفرق بينهما بأن النبوة منحة إلهية لا تنالها يد الكاسب يختص الله بها من يشاء من عباده... أما الحكمة فما يكتسب بالفكر والنظر في المعلومات، وبأن النبي معصوم من الخطأ والحكيم يجوز عليه الخطأ، بل يقع فيه». هذا ما قاله الأفغاني، «إلا أن حسن أفندي فهمي (شيخ الإسلام في الأستانة).. أشاع أن الشيخ جمال الدين زعم أن النبوة صنعة.. ثم أوعز إلى الوعاظ في المساجد أن يذكروا ذلك محفوفا بالتفنيد والتنديد فاهتم السيد جمال الدين للمدافعة عن نفسه وإثبات براءته مما رُمِيَ به، ورأى أن ذلك لا يكون إلا بمحاكمة شيخ الإسلام.. ولج في طلب المخاصمة فعظم الأمر وآل إلى صدور أمر الصدر الأعظم إليه بالجلاء عن الأستانة»[1].

أما في مصر خلال إقامته الكبرى بها (1871 - 1879)، فقد اتهم مرة أخرى في دينه و«تمكن الحاسدون، على ما يقول الشيخ رشيد رضا، من نسبة ما أودعته كتب الفلاسفة إلى رأي هذا الرجل وأذاعوا ذلك بين العامة»[2]. كما أن سليم العنجوري، وهو سوري مسيحي، تحدث عنه حديثا لَمَحَ فيه الشيخُ محمد عبده أنه يتهم

السيد بالإلحاد، فطالبه، في بيروت، خلال منفى الشيخ المصري بها، بأن يخطئ نفسه في الجرائد ففعل، وقال في تصحيح نفسه: «إن المباحث التي كان يدور بها لسانه [أي جمال الدين] في أثناء مناظراته الجدلية في بيان عقائد المعطلين، كان المراد فيها إظهار حقائق النحل والبدع بمعزل عن الاعتقاد بها»[3]. ومهما يكن من أمر فإن هذا الحديث نفسه يدل على شكوك البعض في إيمان السيد جمال الدين.

وقد تشكك فيه أيضا الكاتب والمستشرق الفرنسي «رينان»، فقال عن مقابلته له في باريس في مارس سنة 1883 «وقد خيل إليَّ من حرية فكره، ونبالة شيمه وصراحته، وأنا أتحدث إليه، أنني أرى وجها لوجه أحد من عرفتهم من القدماء، وأنني أشهد ابن سينا أو ابن رشد، أو أحدا من أولئك الملحدين العظام، الذين يعملون خمسة قرون على تحرير الإنسانية من الإسار»[4].

واختلفت الآراء فيه كذلك خلال مقامه الثاني والأخير في الأستانة، فيقول محمد باشا المخزومي؛ محرر «خاطرات جمال الدين الأفغاني»: «كان مجلس جمال الدين يجمع أهل المذاهب المختلفة.. ذلك ما حمل الكثيرين أن يذهبوا بالحكم على جمال الدين مذاهب شتى: تارة ينظرون إليه بنظرة مارق من الدين، وطورا أنه ديني متعصب..»[5].

ويمكن لك أن تقول إن هناك جمال الدين كما هو في ذاته، أو فلتقل على «حقيقته»، وإن هناك أيضا «أسطورته» كما نشرها هو ببراعة عظمى واستخدم في نشره لها عشراتٍ من التلاميذ، وبعضهم كان كأنه شبه مسحور أما حقيقته؛ فقد أسهم في الكشف عنها عددٌ من الوثائق الجديدة نُشِرَت أخيرا في طهران[6]، وتظهر على الأخص أصله الإيراني الشيعي، وكذلك عدد من الدراسات النقدية[7]، التي خرجت عن صف المصفقين المرددين لأقوال السابقين، والفاغرين أفواههم سذاجة وتصديقا، فحاولت رؤية ما بين السطور وتمحيص الشواهد على نحو أكثر عقلانية، مستخدمة في هذا منهجا نقديا لا يزيد على أن يكون منهج العاقلين في البحث التاريخي.

ومع ذلك فإن جمال الدين الذي سنتابع أفكاره في هذه الدراسة ليس السيد جمال الدين أسد أبادي، بل السيد جمال الدين الأفغاني كما ظهر في «أسطورته»، التي استقرت خلال مقامه في مصر وبانت ملامحها من أقوال تلامذته ومخالطيه

ومريديه في تلك الفترة، ومن أهم هؤلاء محمد عبده وأديب إسحق وسليم العنجوري، وكما ظهر من كتاباته في «العروة الوثقى» التي أصدرها مجلة أسبوعية في باريس، وصدر منها ثمانية عشر عددا، ما بين مارس وأكتوبر سنة 1884 بالتعاون الوثيق مع الشيخ محمد عبده، وكما ظهر في «رسالة الرد على الدهريين» التي كتبها بالفارسية ونقلها محمد عبده إلى العربية متخذا وساطة له إلى الفارسية أحد أتباع جمال الدين أو خدمه، عارف أبو تراب، وكما ظهر أخيرا وليس آخرا في «خاطرات، جمال الدين الأفغاني» التي جمعها ونشرها محمد باشا المخزومي، وفيها على الأخص أقواله في مجالسه في الأستانة خلال إقامته الأخيرة بها (1892 - 1897).

وسبب اهتمامنا بأسطورته وعدم تعرضنا لما ربما كان عليه في حقيقته، هو أن أسطورته تلك هي التي عرفه الناس من خلالها، ولايزال أكثرهم على هذا الحال حتى يومنا هذا في البلاد الناطقة بالعربية، وهي التي أثرت في من أثرت فيه وسيكون منهم رجال عظماء، ويكفيك بمحمد عبده مثالا عليهم، وهي التي جاءت أفكاره الاجتماعية والسياسية عن العدالة والحرية في إطارها، وهي أخيرا التي ساعدت على نشر تلك الأفكار. وهذا هو ما فكر فيه، فيما يبدو لنا، جمال الدين الذي كان يريد التأثير ويريد انتشار أفكاره ويريد الفاعلية. فادعى الأفغانية ونطق بالعربية فأصبح جزءا جوهريا من تراث الفكر الحديث المكتوب بتلك اللغة أو الناطق بها. ونشير أخيرا إلى أننا لن نتناول إلا ما نسب إليه من أفكار، أما أعماله فموضوع للتاريخ السياسي الحديث للبلاد الإسلامية وليس لتاريخ الأفكار ألا حينما تلقى أضواء على ما نشر من تصورات وآراء.

2

الحرية

كل ما كُتب بالعربية عن جمال الدين، أو يكاد، يمجده ويعظم فيه على الطريقة «الشرقية» التقليدية، أي إلى أبعد الحدود، وبلا تحفظ، وإلى حد الكمال، وهذه، كما لاحظ البعض بحق، سمةُ سيطرةِ روح الاستعباد وقبول واقعة العبودية، من حيث يدري المرء أو لا يدري. وقد نسبوا إليه أشياء كثيرة، بعضها يكاد ضدُّه أن يكون صحيحا قدر صحته. ومن ذلك أنه «أبو القومية»، وهو قول جزاف، بل تعارضه النصوص، وأنه باعث روح التجديد الإسلامي، وهو قول خاطئ إذا أُخِذ بحروفه، وأنه مصدر الحركة التحررية في مصر والتي انتهت بالثورة العرابية، وهو لا سبيل إلى البرهنة عليه، بل هناك ما يؤكد أن دور الأفغاني ضئيل في نهاية الأمر إذا أخذنا بالوقائع وتركنا الكلمات الرنانة والأقوال القاصرة، ومنها أنه بطل الحرية الأكبر

«إذا كان صحيحا أن جمال الدين كان أكثر معاصريه المسلمين من جيله تفتحا عقليا، فإنه من الدقيق أن نقول إنه كان متفتحا على هذا النحو فيما يخص الماضي لا فيما يخص المستقبل»

في ميدان الدين والسياسة والاجتماع والفكر جميعا، وسنرى مقدار قصور هذا الوصف عن الانطباق على واقع الحال، خاصة إذا استخدمنا كلمة «الحرية» في معناها الدقيق.

والحق أن تمجيد الأفغاني والتفخيم فيه من هذه الناحية يقوم على فهم سيئ لما تعنيه كلمات «الحرية» و«الحداثة» و«العقلانية» و«العلم» و«العقل» و«الثورة» وغير ذلك. ولننظر خاصة من زاوية «الحرية».

إن من يقول «الحرية»، يقول في الآن نفسه بالتجديد وبالتفتح العقلي والانفتاح نحو المستقبل وبالإبداع والاختراع. فماذا كان الأفغاني من هذا كله؟ إنه ليصعب أن يقال حرفيا إنه كان يقف في صف «التجديد». فإذا كان صحيحا أنه كان يريد تغيير الواقع الإسلامي في أشكاله المختلفة، فإن ما كان يريد أن يحل محل هذا الواقع المرفوض ليس شيئا «جديدا»، بل شيئا «مما كان» بالفعل، مما عرف المسلمون وخبروه، وظهر لهم أنه صالح. وإذا كان صحيحا أن جمال الدين كان أكثر معاصريه المسلمين من جيله تفتحا عقليا، فإنه من الدقيق أن نقول إنه كان متفتحا على هذا النحو فيما يخص الماضي لا فيما يخص المستقبل. ذلك أن الزمن الذي اهتم به الأفغاني أشد الاهتمام، بل كل الاهتمام، هو الماضي وليس المستقبل، وقد صب نظرته المتفتحة بالفعل على «إعادة» النظر في هذا الماضي فقط، وليس على تقديم رؤية جديدة للمستقبل. ولن يستطيع أي مؤرخ أن ينسج مما يُنسَبُ إلى جمال الدين من أقوال تصورا واضحا عن المستقبل الإسلامي أو مشروعا متسقا لبناء جديد نظري أو عملي أو كليهما. هذا بينما القولُ بالحرية يسيرُ معه في الخطوة نفسها الانتباهُ نحو المستقبل أولا.

ولكن هذا ليس مما يشين جمال الدين؛ لأنه متسق مع فكرة أساسية عبر عنها، أو استخدمها على الأقل، وقد وُجِدَتْ عنده وعند غيره من عظماء المفكرين، ومنهم أفلاطون مثلا؛ ألا وهي أن المستقبل إنما قد حُدِّدَتْ، بالفعل، صورُته النموذجيةُ في نظامٍ وَقَعَ في الماضي، ألا وهو النظام الفكري والعملي الذي سار عليه «السلف الصالح». وهذه النظرة لا تقل أهمية، في عرف مؤرخ الأفكار موضوعيا، عن النظرة المقابلة التي تطرح الاهتمامَ بالماضي، أو لا ترى فيه إلا سُلَّما للانطلاق نحو المستقبل.

ولكنك لا تستطيع أن تقول عن مفكر إنه يقول بالحرية ويقول في الوقت نفسه بالعودة إلى الماضي كما كان ليكون من جديد. وينتج عن هذا نتيجة مهمة: وهي أنه لا مكان في مثل هذا التصور السلفي لمفهوم «الإبداع» أو «الاختراع»، ويكفي دليلا استخدام كلمة «بدعة»، فهي محض الرأي أو الفعل السيئ؛ لأنه تجديد وإتيان بجديد. ولِمَ الابتداعُ، وقد قِيل في الماضي كل ما يمكن أن يُقال وعلى أحسن نحوٍ، وقد عمل الأسبقون الصالحون على طريقة هي الكمال الإنساني بعينه؟ ليس علينا، في النظرة السلفية، أن نبتدع، بل علينا أن «نتبع»؛ لأن الماضي يحوي الصورة النموذجية الكاملة الثابتة لكل آن، بما في ذلك المستقبل، وليس علينا في وقت التدهور والانحطاط، أي وقت الخروج عن جادة الطريق تلك، غير أن ننبش عن الماضي الحق وأن نعيد إليه لمعانه وأن نعاود السير عليه من جديد، وسيكون هذا هو كل نصيب «التجديد» في التصور السلفي. أن «تعود» إلى ماضٍ انحرَفَ عن طريقه أهلُ العصر.

الأفغاني والمذهب السلفي

ولنترك هذه التنظيرات، ولننظر إلى الوقائع ذاتها، والوقائع هنا أقوالٌ ونصوصٌ. فما القضية الكبرى التي أراد جمال الدين الأفغاني، مفكرا إسلاميا، إقناع الناس بها؟ إنها لا شيء إن لم تكن ضرورة العودة إلى التراث المبجل، تراث الصالحين الأوائل؛ لأن كل الشرور والمفاسد التي أصابت الأمة الإسلامية إنما نتجت عن ضد هذا مباشرة: عن الابتعاد عن طريق السلف الصالح.

فتقول «العروة الوثقى»: «المسلمون بعد أن نالوا في نشأة دينهم ما نالوا، وأخذوا من كل كمال حربي حظا... ظهر فيهم أقوام بلباس الدين وأبدعوا فيه، وخلطوا بأصوله ما ليس منها، فانتشرت بينهم قواعد الجبر... وحصل النقص في التعليم والتقصير في إرشاد الكافة إلى أصول دينهم الحقة ومبانيه الثابتة التي دعا إليها النبي وأصحابه. وحيث إن الدين الحق هو أول صبغة صبغ الله بها نفوسهم، ولايزال وميض برقه يلوح في أفئدتهم بين تلك الغيوم العارضة.. فإننا لا نرتاب في عودتهم إلى مثل نشأتهم، ونهوضهم إلى مقاضاة الزمان ما سلب منهم...»[1].

وتقول عن العلاج لأمراض الأمة الإسلامية: «فعلاجها إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الواقية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق.. ولأن جرثومة الدين متأصلة في النفوس بالوراثة... فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلى نفخة واحدة... ومن طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة غير هذه، فقد ركب بها شططا...»[(2)].

ولا يقتصر الأمر على ضرورة الرجوع إلى التراث من الناحية الفكرية، بل كذلك من الناحيتين الأخلاقية والسياسية. وإذا كانت الحقيقة واحدة لا تتغير، فإن نموذج النجاح الاجتماعي واحد هو الآخر، وقانونه الذي لا تبديل فيه هو الذي منح الأمة الإسلامية في عصرها الأول منعة وعزة ومجدا: «إن الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم، من نور العقل وصحة الفكر وإشراف البصيرة، والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابقة والتدبر في أحوال الذين حادوا عن صراط الله فهلكوا.. لعدولهم عن سنة العدل.. حادوا عن الاستقامة في العمل والصدق في القول والسلامة في الصدد والعفة عن الشهوات والحمية على الحق والقيام بنصره والتعاون على حمايته». «تركوا الحق ولم يجمعوا هممهم على إعلاء كلمته، واتبعوا الأهواء الباطلة. خارت عزائمهم فشحوا ببذل مهجهم في حفظ السنن العادلة، واختاروا الحياة في الباطل على الموت في نصرة الحق، فأخذهم الله بذنوبهم وجعلهم عبرة للمعتبرين. هكذا جعل الله بقاء الأمم ونماءها في التحلي بالفضائل التي أشرنا إليها وجعل هلاكها ودمارها في التخلي عنها، سنة ثابتة لا تختلف باختلاف الأمم ولا تتبدل بتبدل الأجيال»[(3)].

معاني الحرية

هذا هو إذن الموقف الأساسي لجمال الدين الأفغاني. فأين سيكون مكان الحرية في إطاره؟ من الصحيح أن الأفغاني يتكلم أحيانا عن الحرية الشخصية[(4)]، ولكنها في العادة ليست إلا حرية الحركة أو محض الحركة الجسمية، وهي لا تذكر إلا في إطار انتقاده سياسة الإنجليز في مصر بعد الاحتلال.

وعلى العكس من ذلك، فإن الواقع أن الأفغاني يستخدم كلمة «الحرية» أحيانا باعتبارها مقابل «السلوك على الطريقة الأوروبية»، بالمعنى السيئ لهذا التعبير،

وذلك في سياق سلبي يحمل على إدانتها. تقول ترجمة «الرد على الدهريين» مثلا: «إلا أن قبيلا من هذه الطائفة [أي الدهريين] عملوا على إخفاء مقصدهم الأصلي؛ وهو الإباحة والاشتراك، واكتفوا في ظاهر الأمر بإنكار الألوهية وجحود يوم الدين؛ يوم العرض والجزاء، وقد يظن بعض ضعفة العقول أن في ذلك بسطة الفكر وسعة الحرية...»[5]. وتقول «العروة الوثقى»: «ولو أن حاكما صغيرا بين قوم مسلمين من أي جنس كان تَبِعَ الأوامر الإلهية وثابر على رعايتها وأخذ الدهماء بحدودها وضرب بسهمه مع المحكومين في الخضوع لها وتجافى عن الاختصاص بمزايا الفخفخة الباطلة؛ لأمكنه أن يحوز بسطة في الملك وعظمة في السلطان، وأن ينال الغاية من رفعة الشأن في الأقطار المعمورة بأرباب هذا الدين، ولا يتجشم في ذلك أتعابا ولا يحتاج إلى بذل النفقات، ولا تكثير الجيوش ولا مظاهرة الدول العظيمة ولا مداخلة أعوان التمدن وأنصار الحرية... ويستغني عن كل ذلك بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع إلى الأصول الأولى في الديانة الإسلامية»[6].

كذلك فإن «العروة الوثقى» تهاجم المدارس التي شُيِّدَت على النمط الجديد والبعثات التي أرسلها المصريون والعثمانيون إلى أوروبا، وتقول عن هؤلاء الذين درسوا على الطريقة الجديدة إنهم لم ينفعوا بلادهم بشيء ولا أنقذوها من الفقر أو الاعتداء ولا «وُجِدَتْ فيهم قلوبٌ مازجتها روح الحياة الوطنية»، ثم تستطرد الجريدة: «نعم وُجِدَ بينهم أفرادٌ يتفيهقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها، ويصوغونها في عبارات متقطعة بتراء لا تُعرف غايتُها ولا تُعلم بدايتُها، وسموا أنفسهم زعماء الحرية أو بِسِمَةٍ أخرى على حسب ما يختارون، ووقفوا عند هذا الحد»[7]. وهكذا فإن «الحرية» في كل هذه المواقع شيء أقرب إلى المفهوم السيئ، أو على الأقل إن إطارها إطار غير محمود.

الحرية القومية

والواقع أن الحرية التي كان يقصدها جمال الدين عادة، حين يستخدم هذه الكلمة، لم تكن الحرية الشخصية، بل الحرية «القومية»، أي الاستقلال الوطني، سواء كان ذلك بإزاء المستبدين الشرقيين في داخل الوطن أو بإزاء الاستعمار الأوروبي. يقول في واحد من أوضح أقواله بشأن الحرية: «إذا صح أن من الأشياء ما ليس

يوهب، فأهم هذه الأشياء الحرية والاستقلال؛ لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر، والاستقلال كذلك. بل هاتان النعمتان إنما حصلت عليهما الأمم أخذا بقوة واقتدار»[8]. ونراه هكذا يقرن الحرية والاستقلال كأنهما شيء واحد أو شيئان مرتبطان جوهريا على الأقل. ولكن لننظر من جديد في هذا النص الأخير لنتبين منه طبيعة هذه الحرية التي يتحدث عنها، وسيظهر لنا عند إعادة النظر فيه أنه لا يقصد بها شيئا أكثر من الشجاعة الأدبية باعتبارها ركنا من أركان السلوك السياسي، والتي تسمح للمرء وتدفعه إلى أن يقول الحقيقة، أو أن يعلن رأيه، بلا خوف ولا خشية من السلطات القائمة.

ويبدو أن هذا التصور هو الذي يقف وراء تمجيده فضائل العرب في أيام الإسلام الأولى: «وفود العرب حملت معها [من شبه الجزيرة] أخلاقا فاضلة... مثل الأنفة من الكذب والوفاء بالعهد ومطلق العدل وكمال الحرية والمساواة الحقيقية بين الملك والسوقة»[9]. أو حينما يقول إن أسلوب الأوروبيين الاستعماريين، وهم بسبيل السيطرة على مقادير الشرق، يقوم بين ما يقوم عليه على «إقصاء كل وطني حر يمكنه الجهر بمطالب وطنية»[10]. ويتضح هذا المعنى لكلمة الحرية، أنها الشجاعة الأدبية، من فقرة مهمة من «العروة الوثقى» تتحدث عن ضد الحرية: «إن المولعين بحب الحياة يقضونها من خوف الذل في الذل، ويعيشون من خوف العبودية في العبودية، ويتجرعون مرارات سكرات الموت في كل لحظة خوفا من الموت، لا الدين يسوقهم إلى مرضاة الله، ولا الحمية الوطنية تدفعهم إلى ما به فَخارُ بني الإنسان»[11].

حقوق الأمة الإسلامية

ويمكنك أن تقول إن «الحرية» التي يقصدها الأفغاني ربما كانت الترجمة العصرية للمفهوم الإسلامي الخاص «بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، حين يعني هذا التعبير المشاركة الإيجابية للمؤمن في شؤون الأمة الإسلامية. فتقول «العروة الوثقى» مثلا: «إن الأمة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد، ولا تُستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد إرادته قانون ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على

حال واحد، ولا ينضبط لها سير فتعتورها السعادة والشقاء... ويتناوبها العز والذل... فإذا كان حاكمها جاهلا سيئ الطبع... أسقط الأمة بتصرفه إلى مهاوي الخسران... وجلب عليها غائلة الفاقة والفقر وجار في سلطته عن جادة العدل، وفتح أبوابا للعدوان. فيتغلب القوي على حقوق الضعيف، ويختل النظام، وتفسد الأخلاق وتخفض الكلمة ويغلب اليأس... عند ذلك إن كان في الأمة رمق من الحياة وبقيت فيها بقية منها، وأراد الله بها خيرا اجتمع أهل الرأي وأرباب الهمة من أفرادها وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة»[12].

وقد اهتم الأفغاني كثيرا بمفهوم «الأمة» الإسلامية هذا، حتى إن أحد أهدافه الكبرى كان إعادته من جديد إلى الحياة، من أجل موازنة الحكام المستبدين بالأمة، واستثارة المسلمين من الهند إلى الجزائر من أجل الوقوف صفا واحدا في وجه الاستعمار الغربي، مع ملاحظة أن هذا التصور يخدم مصالح جمال الدين بشخصه، فمن السذاجة ألا ننتبه إلى أنه كان يرى في نفسه الزعيم الصالح لتلك الأمة الإسلامية وقد انبعثت موحدة من جديد، أما فكرة القومية فستجعله محدودا بحدود الأفغان أو فارس على أحسن تقدير، بينما هو يريد لصوته أن يملأ الدنيا بأسرها. وعلى رغم ذلك فإنه في استخدامه لمفهوم الأمة، يقصد به أحيانا مجموعة إسلامية محددة مثل مصر مثلا أو فارس[13]. وعلى أي حال فها هو تصوره عن حقوق الأمة من الوجهة السياسية: «السلطة الزمنية بمليكها أو سلطانها، إنما استمدت قوتها من الأمة لأجل قمع أهل الشر وصيانة حقوق العامة والخاصة وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن وتوزيع العدالة المطلقة، إلى آخر ما في الوازع والسلطان من المنافع العامة»[14]. فالأمة هنا هي مصدر السلطات، كما سيقال، وهدف السلطة هو تحقيق «المنافع العامة» لمجموع الأمة، وإن كان القارئ سيلاحظ أن مفهومه هذا عن «المنافع العامة» سلبي جدا ومتأخر مثلا عن مفهوم رفاعة الطهطاوي الذي كان يرى ضرورة التنمية الاقتصادية كجزء من مفهوم «المنافع العامة».

وهكذا فإنه من الطبيعي أن يعتبر الأفغاني «رضاء الأمة» شرطا رئيسا لقيام السلطة الزمنية، فيقول: «الدين الإسلامي لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى إلى عالم أعلى، بل هي، كما كانت كافلة لهذا، جاءت وافية بوضع حدود

المعاملات بين العباد وبيان الحقوق كُلِّيِّها وجزئيِّها وتحديد السلطة الوازعة التي تنفذ المشروعات، وتعين شروطها، حتى لا يكون القابض على زمامها إلا من أشد الناس خضوعا لها، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز في جنس أو قبيلة أو قوة بدنية وثروة مالية، بل ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضاء الأمة. فيكون وازع المسلمين في الحقيقة: شريعتهم المقدسة الإلهية التي لا تميز بين جنس وجنس، واجتماع آراء الأمة»[15].

الاستبداد والشورى

وقد كان جمال الدين أشد أهل عصره معارضة للاستبداد وأكثرهم جسارة وإفصاحا[16]، والاستبداد هو ضد رضاء الأمة؛ لأنه حكم الفرد من دون اشتراكها، ولأنه عند الأفغاني حكم الفرد الظالم المستغِل. فما هو بديل الاستبداد في الشرق؟ هل هو الحكم النيابي الدستوري؟ هل هو الحكم الجمهوري؟ يبدو أنه لا هذا ولا ذاك.

أما أن البديل لا يمكن أن يكون الحكم الجمهوري، فدليله هذا الموقف الصريح. يقول محرر «الخاطرات»، بعد ذكر أن «جمال الدين كان محبا لمصر وللمصريين، شديد الارتباط بهم»، إن رأي السيد كان أن مصر سوف تخلص لأهلها «إذا هم عملوا بالحزم وهيأوا ما يلزم من العزم، وما يتطلبه حكم الذات من القوى.. لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل مصر رجلا عادلا قويا يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان. لأن بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة. وحكم مصر بأهلها بل أعني به الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح»[17].

ثم قال: «إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء الحرية والاستقلال. لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك المسيطر للأمة عن طيب خاطر، والاستقلال كذلك. بل هاتان النعمتان بل حصلت وتحصل عليها الأمم أخذا بقوة واقتدار.. أما تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابي الشوري، فهو أيسر مطلبا وأقرب منالا، إذ يكفي فيه أحيانا إرشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربيه[18] فيفعله، ويشرك معه أمته ورعيته، ويرى بعد التجربة راحة وتضامنا على سلامة ملكه.. فيكون للملك الدستوري عظمة الملك.. وهذا الشكل [الملك الشوري] هو الحكم

الذي يصلح لمصر ولدول وإمارات الإسلام في الشرق. وبتوضيح وإفصاح: لا يسلم على الغالب الشكل الدستوري الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان، ويعظم عليه الأمر كلما صادمه مجلس الأمة بإرادته، أو غلبه على هواه. لذلك قلت: «إذا أتاح الله رجلا قويا عادلا لمصر وللشرق، يحكمه بأهله، ذلك الرجل إما أن يكون موجودا وإما تأتي به الأمة، فتُمَلِّكه على شرط الأمانة والخضوع لنظامها الأساسي، وتتوِّجه على هذا القسم.. أما الحكم الجمهوري فلا يصح للشرق اليوم ولا لأهله»[19].

هذا عن البديل الأول للاستبداد، وهو الحكم الجمهوري. فماذا عن البديل الثاني، الحكم النيابي الدستوري الذي ورد ذكره في هذا النص ذاته؟ لنذكر أولا أن الأفغاني كان متعلقا بالفعل بفكرة الدستور، ولنذكر ثانيا أنه رأى فيها المقابل الأوروبي لفكرة الشورى، ولنذكر ثالثا أنه وقف برغم ذلك موقفا متحفظا جدا من فكرة المجالس النيابية، ولنذكر رابعا أن الحل عنده إنما هو «المستبد العادل» الذي «يحكم الشرق بأهله»، وهذه هي الشورى عند الأفغاني. ولنفصل في كل هذا.

أما عن تعلق الأفغاني بفكرة الدستور، فإنه أمر ثابت، وقد قدم هو نفسه مشروعا دستوريا لفارس، «لتكون حكومة ملكية شورية، فما أتم قواعد الدستور الكلية، وأطلع عليه الشاه ناصر الدين، إلا وأعظم الأمر، إذ رأى أن حكمه سيكون مقيدا وأن أهل فارس سيكونون أوسع سلطة من الشاه بمجلسهم النيابي». ولينظر القارئ في بقية الحديث لأنه شديد الدلالة على مفاهيم حكام «الشرق» وعلى جسارة الأفغاني اللامتناهية. فيقول الشاه لجمال الدين: «أيصح أن أكون يا حضرة السيد، وأنا ملك ملوك الفرس (شاهنشاه) كأحد أفراد الفلاحين؟ فقال جمال الدين: اعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم وأنفذ وأثبت مما هم [عليه] الآن. والفلاح والعامل والصانع في المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن أمرائك. واسمح لإخلاصي أن أؤديه صريحا قبل فوات وقته. لا شك يا عظمة الشاه في أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش من دون أن يكون على رأسها ملك، ولكن هل رأيت ملكا عاش من دون أمة ورعية؟» ويقال إن الصدر الأعظم وشى بجمال الدين عند الشاه، قائلا: «إن ما يسنه جمال الدين من القوانين، لا يفيد البلاد شيئا، ولكنه ينزع سلطان الشاه منه، ويعطيه إلى السوقة والفلاحين»[20].

كذلك فإن الأفغاني قرَّب ما بين فكرة الدستور وفكرة الحكم بالشورى، ولكن هذا عنده لا يخلو من تقلبات. فيذكر محرر «الخاطرات» أن جمال الدين قال مرة عن مقابلة له مع السلطان عبد الحميد: «رأيت من السلطان ارتياحا لقبول كل ما ذكرته له من محاسن الحكم الدستوري وأن الإسلام أول من عمل به في سلطانه [أي الحكم الشوري]، وذلك عملا بحكم النص: (وأمرهم شورى بينهم)»[21]. فيظهر من هذا القول أن الشورى تعني عنده الحكم الدستوري. وبرغم ذلك فإن الكتاب نفسه يذكر في مكان آخر أن الأفغاني قال مرة: «إن تدبير الممالك، وصونها من سلطان أو ملك يطغى بقوته بالحكمة وحسن الرأي، وأصول الحكومة الشورية والمشاورة ودعوة الأمة للتداول، [و]وظائف الملوك.. كل ذلك مسطور في القرآن، في سورة النمل بأصرح عبارة وبآيات وجيزة»[22]. فالذي يظهر من هذا النص هو أن الشورى لا تعني عند الأفغاني إلا محض «المشاورة» أو المناصحة، أي طلب الرأي لا أكثر، وبلا إلزام. ولكنا نرى الأفغاني في سياق ثالث يستخدم كلمة «الشورى» استخداما يعود إلى معنى «الحكم الدستوري». ففي الكتاب نفسه ذكر حوارا بينه وبين الخديو توفيق، يقول فيه هذا الأخير: «إنني أحب كل الخير للمصريين ويسرني أن أرى بلادي وأبناءها في أعلى درجات الترقي والفلاح. ولكن مع الأسف أن أكثر الشعب خامل جاهل لا يصلح أن يُلقى عليه ما تُلقونه من الدروس والأقوال المهيجة، فيُلقون أنفسهم والبلاد في التهلكة». وقد قال جمال الدين مجاوبا للخديو: «ليسمح لي سمو أمير البلاد أن أقول بحرية وإخلاص إن الشعب المصري كسائر الشعوب لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده، ولكنه غير محروم من وجود العالم والعاقل. فبالنظر الذي تنظرون به إلى الشعب المصري ولأفراده ينظرون به لسموكم. وإن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد على طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة، تسن القوانين وتنفذ باسمكم وبإرادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم أيضا لسلطانكم»[23].

والحق أن موقف الأفغاني من النظام النيابي يشوبه بعض الغموض. فقد رأيناه في النص السابق ينصح لتوفيق إقامة انتخابات، يختار الأهالي فيها نوابهم. وبرغم ذلك، فإن محرر «الخاطرات» يذكر بعد صفحة واحدة في كتابه أقوالا تختلف في مضمونها تمام الاختلاف وتخص رأي الأفغاني في مجلس النواب. ونأتي هنا بذلك النص

المهم الذي يوضح ليس فقط موقف الأفغاني تجاه النظام البرلماني بل كذلك آراء له شديدة النفاذ بشأن طبيعة «نواب» الأمة وممثليها، في عصره بطبيعة الحال، وربما بعد عصره كذلك. يقول كأنه يقرأ الحاضر والمستقبل في كتاب مفتوح: «سترون عما قريب إذا تشكل المجلس النيابي المصري، سيكون – ولا شك – بهيكله الظاهري مشابها للمجالس النيابية الأوروبية، بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الأحزاب حزب للشمال وحزب لليمين، ولسوف ترون إذا تشكل مجلسكم أن حزب الشمال لا أثر له في ذلك المجلس؛ لأن أقل مبادئه أن يكون معارضا للحكومة، وحزب اليمين أن يكون من أعوانها... ولكن متى رأيتم المجلس النيابي الموهوم تشكل رأيتم كل عضو يفر من أن يكون في حزب الشمال... فراره من الأسد إلى حزب اليمين. فمقدمات مجلس نيابي قوّتُه المُحْدِثَةُ له، خارجةٌ عن محيط الأمة، والمُحْدِثُ له قوةٌ خارجةٌ عن الأمة ومجلسُها يعارضها، منافعُ متضادة وهدفان مختلفان[24]، فمثل هذا المجلس لا قيمة له... نائبكم سيكون على مقتضى ما مر من مهيئات مصركم في زمانكم: هو ذلك الوجيه الذي امتص مال الفلاح بكل مساعيه، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه همة، ذلك الرجل الذي يرى في إرادة القوة الجائرة كل خير وحكمة، ويرى في كل دفاع [عن] وطنه ومناقشةٍ للحساب قلةَ أدب وسوءَ تدبير وعدمَ حنكة وتهورا؛ ومن ثم يرى أن كل صفات العزة النفسية والمقومات الأهلية القومية مآلُها الويل والثبور، وكل ما يدعو إلى الذل واحتقار القومية وسحق ما تنمو به حرية الأمة هو من مجالي حكمته العصرية.. فعدم مثل هذا المجلس خير من وجوده»[25].

ويدل على أن هذا الكلام يعبر عن جوهر موقف الأفغاني أنه يتفق مع تشاؤمه أمام نظام الأحزاب الذي عبر عنه نص آخر من «الخاطرات»، ومع رأيه في أن ما يحتاج الشرق إليه إنما هو «المستبد العادل».

أما رأيه في نظام الأحزاب فها هو: «الأمة تتخيل من وراء وعود الحزب سعادة ورفاها وحرية واستقلالا ومساواة، على أوسع شكل، قد لا يمكن حصوله في البعيد الآجل فضلا على القريب العاجل. فيؤازرون الحزب بكل معاني الطاعة والانقياد والنصرة والتضحية.. إلخ. فإذا ما تم للحزب ما طلبه من الأمة واستحكم له الأمر؛ ظهرت هنالك في رؤساء الأحزاب الأثرة والأنانية.. إلخ»[26]. وعلى رغم

ذلك فإنه يتراجع بعض الشيء ويضيف قائلا: «ينبغي ألا يؤخذ من قولي هذا أن لا فائدة من الأحزاب على مطلق الرأي والمعنى، فإن الشرق بعد أن.. مرت عليه زلازل العسف والجور وأشكال الاستعباد، حتى تأصل في نفوس أبنائه بذور الذل والاستكانة لكل قوي اكتسح بلاده، أن هذا الشرق وهذا الشرقي لا يلبث طويلا حتى يهب يوما من رقاده.. فيأخذ في إعداد عدة الأمم الطالبة لاستقلالها المستنكرة لاستعبادها. على هذا الأساس الاجتماعي التدريجي، لا مانع يمنع الشرقي من الانخراط في الحزب بعد الحزب، ويقبل من المواعيد ما يصدق وما لا يصدق، حتى يظهر في الشرق ما ظهر في الغرب من أفراد يرون الموت في الحياة لأوطانهم مغنما. حينئذٍ يكون الشرق قد تسنى له وجود الحزب الذي هو نعم الدواء من داء استعباده، فيجمع شتات أبنائه.. يعملون متضامنين على صالح مجموعهم ونصرة مظلومهم ويأخذون ما لهم من حق ويؤدون ما عليهم من واجب وهم لا يحزنون»[27].

والواقع أن الحل الحقيقي الذي ارتأه جمال الدين الأفغاني لمشكلات الشرق إنما هو حل «المستبد العادل» الذي يحكم بالشورى. ففي «العروة الوثقى» يرد على القائلين بأن طريق الشرق إلى القوة إنما هو نشر المعارف بين جميع الأفراد وأنه «متى عمت المعارف كملت الأخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة»، يقول ردا على هؤلاء: «وما أبعد ما يظنون، فإن هذا العمل العظيم، إنما يقوم به سلطان قوي قاهر يحمل الأمة على ما تكره أزمانا، حتى تذوق لذته وتجني ثمرته...[28] كذلك فقد مر بنا قوله الذي أتى به كتاب «الخاطرات»، من أنه: «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير التفرد بالقوة والسلطان». ومما يدل على أن الدور الرئيس سيظل يلعبه الحاكم قول «الخاطرات»: «عرف جمال الدين بغرضه وسعيه الحثيث إلى جمع شتات أهل الشرق وإيقاظ الهمم من أهله، والإشراف بهم على الخطر الغربي المحدق بكيانهم والآخذ بخناقهم ليعملوا على جمع كلمتهم، ويأخذ كل ملك أو أمير في الشرق على ترقية شعبه وتحسين ملكه، وتحصينه بالحكم الشوري الدستوري، وتمكينه لما يربط الأقرب فالأقرب، ويقويه بالتحالف والاتحاد، حتى يرجع الكل إلى الانضواء تحت راية الخلافة العظمى».

ومع كل ذلك، وهنا أيضا، يعود الأفغاني ويتنصل من فكرة «المستبد العادل» فيقول محرر «الخاطرات» إن مريدي السيد سألوه: «إن المتداول بين الناس على لسانك: «يحتاج الشرق إلى مستبد عادل»»، فأجابهم: «هذا من قبيل جمع الأضداد. وكيف يجتمع العدل والاستبداد؟ وخير صفات الحاكم القوة والعدل، ولا خير بالضعيف العادل، كما أنه لا خير في القوي الظالم»[29]. والذي يهمنا نحن شيئان: الأول أن المتداول بين الناس كان بالفعل ذلك، والثاني أن منطق المذهب أقوى من كل التراجعات اللفظية، ومنطق المذهب واضح من كل النصوص التي أثبتناها منذ قليل.

الحل الأخلاقي

ونستطيع أن نخرج من كل ما سبق أن حل مشكلات الشرق ومصائبه، وخاصة روح التواكل وعادة تقبل الاستعباد، لا يمكن أن يكون حلا تربويا بالتعليم، ولن يكون حلا سياسيا، ولن يكون على الأخص إصلاحا دستوريا يعدل من النظم القائمة، ويقوم الشرقيون بنسخه عن أوروبا. فأين الحل إذن؟ يبدو أنه يقوم عنده في الإصلاح الأخلاقي أولا، وجوهر هذا الإصلاح ووسيلته هو الرجوع إلى مُثل عليا وفضائل سار عليها وتحلى بها السلف الصالح وأشارت بها الشريعة الحنيفة. وهكذا ستكون الحرية حرفيا: ألَّا يخشى المؤمن في الحق لومة لائم، ولديه من الأمثلة عند السلف الصالح الكثير. وبهذا يُفَسَّر تأكيدُ الأفغاني على رذيلة عظمى في رأيه، هي رذيلة الجبن، التي تخصص لها «العروة الوثقى» مقالة طويلة بأكملها، وذلك في عددها الأخير الذي بعده اختفت عن الصدور. وسنأتي بهذه المقالة في ملحق بهذا الفصل.

ومن جهة أخرى فإن الأفغاني يرى وجود صلة وثيقة بين الجبن والوهم: «الوهم روح خبيث يلابس النفس مولودا؛ فأبوه الجبن ومربيه ومنشؤه الجبن». وهو «حجاب الحقيقة وغشاء على عين البصيرة.. وله سلطان على الإرادة وحكم على العزيمة، فهو مجلبة الشر ومبعد الخير»[30].

والواقع أنه يمكن أن يلخص نداء الأفغاني نحو الحرية في هذه الصيحة الشعرية، التي هي في آن واحد دعوة إلى الشجاعة وتحريض على التمرد:

عش عزيزا أو مت وأنت كريم   بين طعن القنا وخفق البنود[31]

ولقد كانت حياة الأفغاني كلها مثالا حيا على الشجاعة وعلى التمرد، وربما كان هذا أهم مشاركاته الحقيقية ومصدر تأثيره في معاصريه. ومن أقوى المواقف الدالة على شجاعته التي لا مثيل لها في عصره أنه دخل على السلطان عبد الحميد في فترة إقامته الأخيرة في الأستانة وقال له: «أتيت لأستميح جلالتك أن تقيلني من بيعتي لك؛ لأني رجعت عنها.. نعم بايعتك بالخلافة، والخليفة لا يصح أن يكون غير صادق الوعد. بيد جلالتك الحل والعقد، وبإمكانك ألا تعد، وإذا وعدت وجب عليك الوفاء. وقد رجوتك بالأمر الفلاني ووعدت بأنك تمضيه ولم تفعل»، فهدأ السلطان بعد أن انتفض بشدة عند سماعه الكلمات الأولى، وأصدر أمره بما كان يطلب جمال الدين[32]. ويقول الأفغاني عن نفسه: «إنني استطعت في حياتي أن قلت الحق ولم أكتمه، لا رغبة ولا رهبة، بل جاهرت به، وإني بلغت من الشجاعة مرتبة قلت معها بعض ما أقول»[33]. بل لقد كان يرغب في الشهادة: «أنا عن نفسي غير راضٍ؛ ذلك لأن الخمول قعد بي، فلم يوصلني إلى أسمى مرتبة، وهي مرتبة الشهداء»[34]، ونضيف نحن أنها أعلى مراتب الشجاعة.

ولم تكن شجاعته شجاعة سياسية فقط، بل كانت كذلك، وربما في المحل الأول، شجاعة عقلية. ولا يمكنك إلا أن تحس بلهجة شخصية حين تراه يتحدث عن الحقيقة التي لا تسكن أحيانا معسكر الكثرة بينما يكون هناك أفراد برؤوسهم تحط فيهم الحقيقة ويدافعون عنها حتى لو كان الثمن هو أعظم الآلام، وحين تراه يتحدث كذلك عن «التقليد الأعمى من دون حجة ولا برهان»[35] للتقاليد المتوارثة. ولقد كان الأفغاني واحدا من أوائل من حرضوا المسلمين على ممارسة حق الاجتهاد، وقد يكون أعظمهم جميعا وإن لم يكن أولهم بالإطلاق. وتتميز ردوده على أهل التقليد بالصرامة والعنف، على غير أسلوب الأكثرين غيره ممن دافعوا عن حق الاجتهاد قبله، حيث فضلوا استخدام اللين، واللجوء إلى الإشارة بدل التصريح، والاحتماء وراء بعض السلطان وممارسة أسلوب التقدم والتأخر، أما هو فغير هذا تماما: يضع المبدأ، كأنه يعتبر أن محض وضع مبدأ الاجتهاد دليل أحقيته. وعلى الحجة القائلة بأن طريق الاجتهاد لا يمكن سلوكه بسبب صعوبة توافر شروطه، يرد الأفغاني: «ما معنى أن باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد؟ أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه بالدين، أو أن يهتدي بهدى

القرآن وصحيح الحديث أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه.. فمن كان عالما باللسان العربي وعاقلا غير مجنون وعارفا بسيرة السلف... إلخ جاز له النظر في أحكام القرآن وتمعنها والتدقيق فيها واستنباط الأحكام منها ومن صحيح الحديث والقياس... نعم إن أولئك الفحول الأئمة [هم أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل] ورجال الأمة اجتهدوا وأحسنوا... ولكن لا يصح أن تعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن...»[36].

وهو ينادي باللجوء إلى التأويل حين يبدو القرآن الحكيم متعارضا مع نتائج العلم الحديث (أي العلم الأوروبي). «عم الجهل وتفشى الجمود في كثير من المرتدين رداء العلماء حتى تخرصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن بريء مما يقولون... فإذا لم نرَ في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة، ورجعنا إلى التأويل...»[37].

وربما كان من الممكن أن نعود بهذه المواقف كلها إلى أصل أبعد، يعد ضمن المشاركات الكبرى لجمال الدين الأفغاني في تقدم الفكر الإسلامي الحديث، ذلك هو إعادته تقييم دور العقل، وإعطاؤه من جديد سلطات قوية في حياة الإنسان. وقد رأى الأفغاني أن العقل سيصل يوما إلى اكتشاف أسرار الطبيعة، ولكن على شريطة تحريره من «قيود الجمود» التي قيدته لعصور طويلة، هذا العقل الذي هو أشرف مخلوقات الله: «ما خلق الله خلقا أشرف من العقل الذي وهبه لخليفته في الأرض، وهو الإنسان»[38]. ولا شك في أنه ينبغي أن ننظر إلى إعجابه «بالشجاعة الأدبية» للدكتور شبلي شميل تحت هذا الضوء[39]، وكذلك الحال إلى إعجاب أرنست رينان الفرنسي بجمال الدين نفسه.

Withe

3

العدالة

من السهل أن يدرك القارئ لآثار الأفغاني أنه يتحدث عن العدالة أكثر بكثير مما يتحدث عن الحرية. وليس في هذا ما يدعو إلى العجب، فموضوع العدل من الموضوعات الإسلامية التقليدية، خاصة أن المؤلفين الإسلاميين رأوا جميعا في «العدل أساسا للملك». يقول الأفغاني: «العدل قوام الاجتماع الإنساني وبه حياة الأمم، وكل قوة لا للعدل تخضع فمصيرها إلى الزوال»[1]، بعد أن كان قد قال مخاطبا المسلمين: «عليكم.. أن تخضعوا لسطوة العدل، فالعدل أساس الكون وبه قوامه، ولا نجاح لقوم يزدرون العدل بينهم، وعليكم أن تتقوا الله وتلزموا أوامره في حفظ الذمم، ومعرفة الحقوق لأربابها، وحسن المعاملة وإحكام الألفة في المنافع الوطنية..»[2].

وينبغي أن يكون هدف السلطة الزمنية تحقيق «العدل المطلق»[3]؛ ذلك أن «السلطة

«العدل ليس ضرورة سياسية فقط، بل كذلك، وربما أولا، هو فضيلة أخلاقية»

الزمنية بمليكها أو سلطانها إنما استمدت قوتها من الأمة لأجل قمع أهل الشر، وصيانة حقوق العامة والخاصة، وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن وتوزيع العدالة المطلقة، إلى آخر ما في الوازع والسلطان من المنافع العامة»[4].

والدافع للسلطة الزمنية نحو تحقيق العدل هو في المحل الأول طاعة الشريعة الإسلامية، وطاعتها الشرط الأساسي لكل حكومة، كما سبق أن رأينا[5]. ويقول الأفغاني: «كل فخار تكسبه الأنساب، وكل امتياز تفيده الأحساب لم يجعل له الشارع أثرا في وقاية الحقوق وحماية الأرواح والأموال والأعراض، بل كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحقة فهي ممقوتة على لسان الشارع، والمعتمد عليها مذموم والمغتصب لها ملوم»[6]. ونلاحظ هنا أسس كون الأفغاني معارضا للحركات القومية، وهذا وعنوان المقالة التي تأتي فيها هذه الكلمات هو «الجنسية والديانة الإسلامية».

ويوضح الأفغاني مصدر وجوب الطاعة نحو السلطة الزمنية: فإن النفوس إذا اعتمدت جميعا على «حاكم تتصاغر لديه القوى وتتضاءل لعظمته القدرة وتخضع لسلطته النفوس بالطمع، وتكون بالنسبة إليه متساوية الأقدام، وهو مبدأ الكل وقهار السموات والأرض، ثم يكون القائم من قبله بتنفيذ أحكامه، أي الحاكم الأرضي، مساهما للكافة في الاستكانة والرضوخ لأحكام أحكم الحاكمين، فإذا أذعنت الأنفس بوجود الحاكم الأعلى، وأيقنت بمشاركة القيم على أحكامه، وهو الحاكم الأرضي، لعامتهم في التطامن لما أمر به، اطمأنت في حفظ الحق ودفع الشر إلى صاحب هذه السلطة المقدسة، وهو الحاكم الأرضي أيضا، واستغنت عن عصبية الجنس لعدم الحاجة إليها»[7]. والقارئ المنتبه سيجد في هذا وضعا جديدا لنظرية «الحكم الإلهي».

ولكن ما هي على الدقة طبيعة العدالة المطلوبة من الحكومة؟ إذا تفحصنا النصوص الأفغانية عن قرب وجدنا أن فكرة جمال الدين عن تلك العدالة لا تقل فقرا عن تصور النظرية السياسية التي أخذ بها حكام المسلمين في هذا الجانب. فالعدل المطلوب ما هو في النهاية إلا «نسف العدوان الظاهر ورفع الظلم البين»، وهذه هي وظيفة الحكومة[8]، وهو تصور سلبي كما هو واضح.

وقد نجد أحيانا تعبيرات فخيمة كتلك التي سبق لنا رؤيتها من أن «العدل أساس الكون وبه قوامه»[9]، وما شابه ذلك، ولكن الواقع أن هذا كله لا يجاوز

الحدود الضيقة لتعبير آخر، ألا وهو «حفظ الحق ودفع الشر»[10]، وهو ما يعني بعبارة أخرى: المحافظة على الأوضاع القائمة كما هي. وصحيح أن هذه العدالة تحتوي ضمنا التحذيرَ من ارتكاب الظلم، ولكن ماذا ستكون إذن تلك «العدالة» التي ينسبها السيد جمال الدين إلى الأتراك على ما يقول صاحب «الخاطرات»: التزم الأتراك والسلاطين العظام منهم جانب الدين، وكان على منصة المشيخة الإسلامية علماء أعلام... يصدر السلطان وأكابر دولته عن رأيهم وينزل عن حكمهم، فعدلوا في الرعية وأمنوا من دخل في ذمتهم»[11]؟

والواقع أنه من المستحيل بالفعل، أو يكاد، أن تجد عند جمال الدين الأفغاني فكرة واضحة المعالم ومفصلة عن مضمون العدالة، وذلك اكتفاء بتكرار «الكلمة» ذاتها، وكأن محتواها ومعناها واضحان وضوح نور الشمس، فلا حاجة بها إلى تحديد. وهو يشير مرات عديدة إلى «ميزان عدل الله»[12]، وإلى القاعدة المشهورة الخاصة «بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[13]، وإلى المساواة التي أكدت عليها الشريعة الإسلامية[14]، وإلى «الاعتدال» باعتباره صونا للعدل[15]، وإلى «الأمن والراحة» باعتبارهما نتيجتين ضروريتين له[16]، وإلى نموذج «العدالة الشرعية» كما تجسد في سيرة الخلفاء الراشدين[17]، وإلى حب العدالة الذي كان عند «أجدادنا» بصفة عامة[18]، نعم تجد عند الأفغاني كل هذه الإشارات، ولكنك إذا تمعنت فيها لتضع يدك على شيء صلد فلن تجد إلا تعبيرات، يدق أغلبها أجراس الخطابة و«الإنشاء»، كما سبق أن رأينا من قبل في نص أثبتناه[19].

ويبدو أنه يحدد القول على نحو أكبر حين يحاول تفسير الآية القرآنية الرئيسة في هذا الصدد، وهي (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) [النحل: 90]، فيذهب إلى أن معنى هذه الآية هو: «إعطاء كل ذي حق حقه ووضع الأشياء في مواضعها وتفويض أعمال الملك للقادرين على أدائها مما يوجب صيانة الملك وقوة السلطان ويشيد بناء السلطة، ويحكم دعائم السطوة، ويحفظ نظام الداخل من الخلل ويشفي نفوس الأمة من العلل. هذا مما تحكم به بداهة العقل، وهو عنوان الحكمة التي قامت بها السموات والأرض وثبت بها نظام كل موجود وهو العدل المأمور به على لسان الشرع في قوله (إن الله يأمر بالعدل والإحسان)[20] ثم يضيف: «كما أن الجور عن الاعتدال والميل عن سبيل الاستقامة في كل جزء من أجزاء العالم يوجب فناءه

واضمحلاله، كذلك الجور في الجمعيات البشرية يسبب دمارها. لهذا حثت الأوامرُ الإلهية على العدل وكَثُرَ النهيُ في الكتاب المجيد عن الظلم والجور. والحكام أولى من توجه إليه الأوامر والنواهي في هذا الباب: العدل هو الحكمة التي امتن الله بها على عباده وقرنها بالخير الكثير، فقال: (ومَنْ يُؤْتَ الحكمةَ فقد أوتي خيرا كثيرا) [البقرة: 269]، وهي مظهر من أجلِّ مظاهر صفاته العلية، فهو الحَكَم العدل وهو اللطيف الخبير»[21].

ولكن مضمون هذا كله مضمون فقير، فضلا عن طابعه الخطابي؛ حتى أن الأفغاني وجد يوما أنه يستطيع أن يضع تصوره عن العدالة في كلمات أربع للخليفة عمر بن الخطاب: «نعم تسنى للفاروق أن يأتي على خير نتائج الأحكام وما ينتظره الناس على اختلاف طبقاتهم من عدل الحكام بأربع كلمات؛ حيث قال للمغيرة بن شعبة حينما ولاه: «يا مغيرة، ليأمنك الأبرار وليخفك الأشرار»[22]، وهذا المعنى يعود إلى أربع أخر للأفغاني: «حفظ الحق ودفع الشر»، وقد مرت علينا.

أما إذا أدرنا انتباهنا إلى مفهوم الأفغاني عن شروط الحاكم العادل وواجباته فسنجده أغنى – شيئا ما – من مفهومه عن العدالة ذاتها وأكثر تفصيلا. فالحاكم العادل ينبغي أن يكون خاضعا للشريعة، وألا يتبع هواه، وألا تكون بينه وبين المؤمنين فروق، وألا تكون له ميزات خاصة عليهم، وأن يتبع رأي العلماء العارفين بأحكام الشريعة[23]. كذلك فإن تصور الأفغاني عن مصالح الدولة وواجباتها كان تصورا واضحا بعض الشيء.

يقول في «رسالة الرد على الدهريين»[24]: «الأمم في رفاهتها والشعوب في راحتها وانتظام أمر معيشتها محتاجة إلى الحكومة بأي أنواعها إما جمهورية أو ملكية مشروطة أو ملكية مقيدة. والحكومة في أي صورها لا تقوم إلا برجال يلون ضروبا من الأعمال؛ فمنهم حراسٌ على حدود المملكة يحمونها من عدوان الأجانب عليها ويدفعون الوالج في ثغورها، وحفظةٌ في داخل البلاد يأخذون على أيدي السفهاء ممن يهتك ستر الحياء ويميل إلى الاعتقاد من فتك أو سلب أو نحوهما، ومنهم حملة الشرع وعرفاء القانون يجلسون على منصات الأحكام لفصل الخصومات والحكم في المنازعات ومنهم أهل جباية الأموال يحصِّلون من الرعايا ما فرضت عليهم الحكومة من خراج مع مراعاة قانونها في ذلك ثم يستحفظون ما يحصِّلون في خزائن المملكة؛

وهي خزائن الرعايا في الحقيقة وإنْ كانت مفاتيحها بأيدي خزنتها، ومنهم من يتولى صرف هذه الأموال في المنافع العامة للرعية مع مراعاة الاقتصاد والحكمة كإنشاء المدارس والمكاتب وتمهيد الطرق وبناء القناطر وإقامة الجسور وإعداد المستشفيات، ويؤدي أرزاق سائر العاملين في شؤون الحكومة من الحراس والحفظة وقضاة العدل وغيرهم حسبما عين لهم. وهذه الطبقات من رجال الحكومة الوالين على أعمالها إنما تؤدي كل طبقة منها عملها المنوط بها بحكم الأمانة، فإن خزيت أمانة أولئك الرجال وهم أركان الدولة سقط بناء السلطة وسلب الأمن، وزاحت الراحة من بين الرعايا كافة، وضاعت حقوق المحكومين، وفشا فيهم القتل والتناهب، ووعرت طرق التجارة وتفتحت عليهم أبواب الفقر والفاقة، وخوت خزائن الحكومة، وعميت على الدولة سبل النجاح».

ولكن الأمور ليست بالبساطة التي قد تتبادر إلى ذهن القارئ: فالأفغاني شخصية معقدة التركيب متعددة الجوانب، وإذا كنا قد ذكرنا فيما سبق من صفحات آراء الأفغاني العالم الديني، فإن له آراء أخرى ومواقف بقدر ما فيه من جوانب، أو قل بقدر ما فيه من «شخصيات». فقد كان إلى جانب المدافع عن آراء أهل السلف الصالح، كان رجل عصره، وهنا ستجده يتحدث حديثا مختلفا بعض الشيء عن ذلك الذي رأيناه من قبل.

انظر إليه مثلا وهو يتحدث باعتباره «ماسونيا»: «أول ما شوقني في بناية الأحرار [يقصد منظمة الماسونيين] عنوان كبير خطير: حرية، مساواة، إخاء، غرض «منفعة الإنسان، سعي وراء دكِّ صروح الظلم، تشييد معالم العدل المطلق».. هذا ما رضيته من الوصف للماسونية وارتضيته لها، ولكن مع الأسف أرى أن جراثيم الأثرة والأنانية وحب الرياسة..»[25]، ويأخذ في التعبير عن خيبة أمله مع من رأى من أعضاء التنظيم. لأن تصوره عن الماسونية كان التالي: «إذا لم تدخل الماسونية في سياسة الكون، وفيها كل بنَّاء حر، وإذا آلات البناء التي بيدها لم تستعمل لهدم القديم وتشييد معالم حرية صحيحة وإخاء ومساواة، وتدكّ صروح الظلم والعتو والجور، فلا حملت يد الأحرار مطرقة حجارة... [26]».

وقد رأى فيه أتباعه حكيما اجتماعيا من «أعظم حكماء هذا العصر»[27]، فيما ظنوا، والحق أن الأفغاني كان شديد الاهتمام بما يمكن أن يسمى بالمشكلات

الاجتماعية بوجه عام، وله مواقف بشأن التربية والمرأة وطبيعة العلاقات الاجتماعية. ولن نفصل القول في هذا، إنما الذي يهمنا هنا هو أن العدل ليس ضرورة سياسية فقط، بل كذلك، وربما أولا، فضيلة أخلاقية.

وينظر الأفغاني إلى الفضائل بعامة نظرة «اجتماعية» سواء على المستوى الفردي أو المستوى الجمعي: «الفضائل سجايا للنفس من مقتضاها التأليف والتوفيق بين المتصفين بها، كالسخاء والعفة والحياء ونحوها... وعلى هذا النحو يكون الأمر في الأشخاص الكثيرة، فالفضائل هي مناط الوحدة بين الهيئة الاجتماعية وعروة الاتحاد بين الآحاد»[28]. وأين مكان العدل في الفضائل؟ «مجموع الفضائل هو العدل في جميع الأعمال، فإذا شمل طائفة من نوع الإنسان وقف بكل من آحادها عند حده في عمله لا يتجاوز بما يمس حقا للآخر فيه، فبه يكون التكافؤ والتآزر»[29]. والفضائل التي تنتج هذا الأثر، أي التآلف والاتحاد، هي: التعقل والتروي وانطلاق الفكر من قيود الأوهام والعفة والسخاء، والقناعة والدماثة والوقار، والتواضع وعظم الهمة والصبر والحلم والإيثار، والنجدة والسماحة والصدق والوفاء والأمانة، وسلامة الصدر من الحقد والحسد، والعفو والرفق والمروءة والحمية، وحب العدالة والشفقة»[30]. وأكثر ما يرتبط العدل بالشفقة وبالسلم والرحمة، وهي من أصول الدين[31].

ومن أظهر المواقف التي اتخذها جمال الدين الأفغاني باعتباره «حكيما اجتماعيا» أكثر من كونه مفكرا دينيا، الهجوم على استغلال الحكام في الممالك الإسلامية للضعفاء من الأهالي وظلمهم إياهم، وعلى إهمال الأغنياء القيام بواجباتهم بل ووقوفهم في صف المعتدي الأجنبي حيث كانوا. وما من شك في أن هذا الموقف هو أهم ما شارك به جمال الدين في الحياة السياسية والاجتماعية في مصر وعلى الأخص ما بين 1877 و1879 حين طرد من مصر (وقد دخلها مرة في العام l869 وبقي فيها مدة أسابيع ثم عاد إليها ليقيم فيها إقامته الثانية العام 1871 وهي التي امتدت حتى سنة 1879).

ويكفي هنا أن ينظر القارئ في نص يروي عن خطبة للأفغاني في المصريين كانت لا شك جديدة على مسامعهم لجرأتها البالغة: «إنكم معاشر المصريين قد نشأتم في الاستعباد، وربيتم بحجر الاستبداد، وتوالت عليكم قرون مذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم وأنتم تحملون عبء نير الفاتحين، وتعنون لوطأة الغزاة الظالمين، تسومكم

حكوماتهم الحيف والجور، وتنزل بكم الخسف والذل، وأنتم صابرون بل راضون، وتنتزف قوام حياتكم ومواد غذائكم المجموعة بما يتحلب من عرق جباههم بالمقرعة والسوط، وأنتم في غفلة معرضون.. تناوبتكم أيدي الرعاة ثم اليونان والرومان والفرس ثم العرب والأكراد والمماليك ثم الفرنسيس والمماليك والعلويين، وكلهم يشق جلودكم بمبضع نهمه، ويهيش عظامكم بأداة عسفه، وأنتم كالصخرة الملقاة في الفلاة، لا حس لكم ولا صوت، انظروا أهرام مصر وهياكل ممفيس وآثار ثيبة ومشاهد سيوة وحصون دمياط شاهدة بمنعة آبائكم وعزة أجدادكم.. هبوا من غفلتكم، اصحوا من سكرتكم، انفضوا عنكم غبار الغباوة والخمول، عيشوا كبقية الأمم أحرارا سعداء، أو موتوا مأجورين شهداء»[32].

وقد خطب جمال الدين مرة في الإسكندرية، وكان مما قال: «أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتستنبت ما تسد به الرمق وتقوم بأود العيال، فلماذا لا تشق قلب ظالمك؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك؟»[33].

هل هذا نداء من أجل الثورة أم تحريض على التمرد؟ فلنقل، مستخدمين لغة أكثر تواضعا، إنه دعوة إلى العصيان، أو قل حتى أنها دعوة إلى الرفض، وكل كلمة من هذه الكلمات، أقل من سابقتها درجة في الشمول والجذرية. وربما كان هذا في نهاية الأمر متفقا مع نزعة الأفغاني المركزية، وهي في جوهرها نزعة محافظة فلم يكن يخطر بباله أن يدعو إلى تغيير جذري، إلى تغيير كل شيء، بل كان كل ما يشغله هو تغيير الاتجاه فقط، تغييرا يعود بالأمة إلى طريق السلف الصالح. ومن هنا يتبين خطأ المفسرين، وكذب بعضهم، حين تحدثوا عن الأفغاني على أنه داعية الثورة. وللبعض عذرهم، فهناك عنده ما يدل على ذلك، ولكنْ فرقٌ بين ثورة وثورة، والثورة هي التغيير من الجذور.

وقد استمر على فضحه للقوى الاستغلالية في مصر من خلال مقالات «العروة الوثقى» التي أصدرها في باريس خلال سنة 1884 بالتعاون الوثيق مع محمد عبده، وهي المقالات التي ألهبت صدور الناس، في مصر وفي الشام وفي غيرهما من بلاد المسلمين. وقد جاء في العدد الأول من الجريدة تحديد أهدافها ومنهجها، ويستدل منه أنها ربطت ربطا وثيقا بين الظلم الداخلي (ظلم الحكام والظلم الاجتماعي بأشكاله ومصادره المتنوعة) وبين الظلم الخارجي (الغزو الإنجليزي ليس لمصر فقط،

بل كذلك للسودان والهند، وإن كان اهتمام الجريدة بمصر يأتي في الصدارة الأولى). تقول في سطورها الأولى: «خفيت مذاهب الطامعين أزمانا ثم ظهرت، بدأت على طرق ربما لا تنكرها الأنفس ثم الْتَوَتْ. أوغل الأقوياء من الأمم في سيرهم بالضعفاء... وبلغوا بهم من الضيم حدا لا تحمله النفوس البشرية»[34].

ثم تضيف المقالة الأولى: «بلغ الإجحاف بالشرقيين غايته، ووصل العدوان فيهم نهايته، وأدرك المتغلب منهم نكايته، خصوصا في المسلمين منهم. فمنهم ملوك أنزلوا عن عروشهم جورا وذوو، حقوق في الإمرة حرموا حقوقهم ظلما، وأعزاء باتوا أذلاء، وأجلّاء أصبحوا حقراء، وأغنياء أمسوا فقراء.. وأُسودٌ تحولت نعاما. ولم تبق طبقة من الطبقات إلا وقد مسها الضرر من إفراط الطامعين في أطماعهم»[35].

وتهاجم «العروة الوثقى»، كما أشرنا، الجميع، من الخديو في مصر إلى الإنجليز، ومن الأغنياء إلى كبار الموظفين، وقد يكون الحاكم في خفيٍّ أمره «رئيس السارقين»[36]. أما عن الخديو توفيق فتقول العروة الوثقى: «ابيضت عين الدهر وامتقع لون الزمان حتى أن بعضا من المسلمين على حكم الندرة يعز عليهم الصبر ويضيق منهم الصدر لجور حكامهم وخروجهم في معاملتهم على أصول العدالة الشرعية، فيلجأون للدخول تحت سلطة أجنبية...»[37]. وعن الوزير الأرمني نوبار باشا تقول «الخاطرات» استمرارا لـ«العروة الوثقى»: فإذا رأيت مثلا نوبار باشا الأرمني يعمل على نكاية مصر وما يضير المصريين، وقد تبوأ رياسة النظار فيهم، وليس بينه وبينهم أقل جامعة، حتى أنه لو باع مصر بأبخس الأثمان فهو الرابح، ولا يخسر في هذا البيع ملة ولا وطنا ولا جنسا»[38].

أما كبار الموظفين فإنهم عن المصلحة العامة لاهون ولا ينتبهون إلا إلى الحصول على فوائد ذاتية، ولو بثمن الخيانة. فتقول «العروة الوثقى» عن «الشرف»: «كلمة يهتف بها أقوام مختلفة من الناس، إلا أن أكثرهم عن حقيقة معناها غافلون. فئة ترى الشرف في تشييد القصور، والتعالي في البنيان وزخرفة الحوائط والجدران، ووفرة الخدم والحشم، واقتناء الجياد، وركوب العربات، وفئة أخرى تتوهم أن الشرف في لبس الفاخر من الثياب... وفئة تتخيل الشرف في الألقاب والرتب كـ«البيك» و«الباشا»، أو في الوسامات المعروفة بالنياشين... حتى أنك ترى الرجل يسلب مال أخيه، وينهب ثروة أقاربه وذويه، أو بني ملته ومواطنيه، ليشيد بما يصيب من

السمت قصرا، ويرفع بناء ويزخرف بيتا، ويقيم له حراسا من المماليك، وخفراء من الغلمان، ويظن بذلك أنه نال مجدا أبديا وفخارا سرمديا.. ومنهم ثالث يسهر ليله ويقطع نهاره، بالفكر في وسيلة ينال بها لقبا من تلك الألقاب.. وسواء عنده الوسائل يطلبها أيا كان نوعها، وإن أفضت إلى خراب بلاده، أو تذليل أمته، أو تمزيق ملته، وعنده أنه رقى الذروة من معنى الشرف»[39].

وتضيف الجريدة في مكان آخر عن الخيانة: «لسنا نعني بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ويسلمها للعدو بثمن بخس أو بغير بخس (وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس)، بل خائن للوطن من يكون سببا في خطوة يخطوها العدو في أرض الوطن.. ذلك هو الخائن في أي لباس ظهر وعلى أي وجه انقلب. القادر على فكْرٍ يُبْديه، أو تدبيرٍ يأتيه، لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه، فهو الخائن...»[40]. والواقع أن المقصود هنا إنما هو الخديو توفيق ووزراؤه، وعلى رأسهم نوبار وأعوانه، وأظهرهم سلطان باشا.

ويشارك كبار الموظفين في الخيانة الأغنياء الذين لا تحركهم إلا الأنانية: «رب غني في مصر يملك مزارع واسعة وإقطاعيات كثيرة (أبعاديات عليه من الرزق ويطمئن قلبه من جهة وجفالك)، فيركن إلى ما تفيض معيشته ومعيشة أبنائه من بعده، فيستوي عنده أجناس الحاكمين، ولا يبالي) بولاية الإنجليز على بلاده، حيث له قوته»[41].

وبينما الخديو والحكام والأغنياء في وادٍ، يعيش الأهالي في وادٍ آخر اسمه وادي البؤس: «عامة الأهالي في الديار المصرية بين فقر كاد يفضي إلى قحط واختلاف في النظام وضعف في السلطة وخبط في الأحكام، كادت تؤدي إلى يأس من الإصلاح...»[42]. «واشتدت الحاجة بالفلاحين إلى ما يعوض عليهم ماشية الحراثة بعدما اغتالها التيفوس وما يجددون أو يصلحون به آلاتهم الزراعية... فعميت عليهم السبل وضاقت بهم المسالك، ولم يجدوا لسد حاجاتهم سبيلا. ففسدت الزراعة.. وأعدم المزارعون قاطبة إلا نزرا يسيرا من حفظة الكنوز أو المستأثرين بأموال الكافة نهبا وسلبا»[43]. ووقع الفلاح بين قبضتين: قبضة الحكومة وقبضة المرابي الأجنبي: «الحكومة مضطرة لطلب الأموال ومُلْجَأَةٌ إلى تكليف الفلاحين بدفع ما عليهم، والأجانب قائمون على اقتضاء ديونهم منهم.. [وهكذا] تنعاب أغربة

الدلالين في فناء ديوان الحقانية على خراب بيوت الفلاحين: هذا ينادي على بيع أراضيه بأسرها، وهذا ينعق عليه بمبيع بعضها، والآخر بالحجر على أملاكه...»[44].

وقد انتبهت الجريدة إلى الاستغلال الاقتصادي الذي يمارسه الاحتلال الإنجليزي وفضحت أمره، ليس في مصر فقط بل في الهند وأيرلندا، وبينت أن بداية الاستعمار هي التجارة، كما فعلوا في الهند[45]. وحين تمكنوا من أمرها فها هو ما فعلوه: «من ساح في المستعمرات الإنجليزية كالبلاد الهندية ونحوها، تبين له أن الأهالي في تلك الممالك حملوا من أثقال الضرائب وأوتار الرسوم الدائمة والمؤقتة ما لا يعرف له غاية ولا يؤخذ فيه بقياس، حتى سقطوا في مهواة من الفقر لا يجدون منها خلاصا». وهو يقول هذا ردا على من قد تسمح له سذاجته بأن يظن أن طلب بريطانيا في ذلك الوقت (1884) تنقيص فائدة الدين المصري هو بدافع الحرص على «راحة المصريين وتخفيفا لثقل الدين على الخزينة المصرية وتوصلا لرفاهة الأهالي وتوسيع دائرة ثروتهم»، كلا بل: «تريد حكومة بريطانيا أن تسود على مصر وتستعبد أهلها، وترى أن بقاء الحالة المالية على أصولها السابقة يرجع بالمنفعة على الدائنين من الأمم المختلفة، فلا يكون حظ الخزينة الإنجليزية الخاصة من ثروة مصر وافرا... فهي تسعى لفائدتها الخاصة ليس إلا»[46]. وكذلك فإن أحداث المقاومة الأيرلندية في ذلك الوقت للاستعمار الإنجليزي لها هو أقوى دليل على كذب ادعاءات الإنجليز بأنهم يذهبون إلى حيث يذهبون من أجل المدنية. فتقول «العروة الوثقى» تحت عنوان «أيرلندا»: «في كل يوم يقيم الإنجليزي برهانا منطقيا ودليلا جدليا على أنه ما ذهب إلى مصر إلا بقصد الراحة ووضع قواعد العدالة. ولكنه كلما رتب مقدماته لإقناع السذج بقضاياه المشهورة، عارضه الأيرلنديون ببراهين عملية»[47]، وهي هجماتهم المسلحة على الأبنية والجسور والسكك الحديد في أيرلندا المحتلة.

وما من شك في أن الصفحات السابقة تثبت بالدليل القاطع وقوف الأفغاني ضد الاستعمار الاقتصادي وضد الاستغلال الاجتماعي كذلك في صورته القائمة. ولكن هل كان له موقف إيجابي بشأن طريقة تحقيق ضد الاستغلال الاجتماعي، أي تحقيق العدالة الاجتماعية؟ يقول مترجمو جمال الدين إنه قال بالاشتراكية، كما أسرع عارضو الاشتراكية وقت كانت مذهبا رسميا في مصر منذ أعوام إلى نصوص جمال الدين وأخذوا منها كل ما يناسبهم، ولكن النظر المدقق فيها يجد أن الغموض هو

سمة مواقف جمال الدين، أو قل إن سمتها هي الازدواجية على الأقل. ونظرا لطرافة هذه المواقف فسنأتي بنص حولها في ملحق هذا الفصل ونقدم لنصوصه بأهم ملاحظاتنا على الموضوع.

ونقول من الآن إن الحل الحقيقي في نظر الأفغاني لمقاومة الاستغلال وإقامة قواعد «العدل المطلق»، إنما هو الحل الأخلاقي القائم على الانقياد لأحكام الشريعة. ويبدو للناظر في مجمل أقوال الأفغاني أنه يرى العلة الكبرى لشرور الأمة إنما هي رذيلة الأنانية، وهي المسؤولة عن كل الفساد الذي يعاني منه جهاز الحكم الإسلامي وبالتالي المجتمع الإسلامي. فانظر إلى مصر مثلا، وستجد أن الإنجليز يعتمدون في بقائهم على الخديو توفيق، وهذا لا همَّ له إلا التمتع بسلطة صورية على رأس البلاد، فلولا أنانيته لوجب عليه أن يتنحى عن الملك وأن يموت شهيدا في سبيل دينه ووطنه[48]. ولهذا فإن ما سينقذ الأمة إنما هي «جمعيات يتولى أمرها أناس يأخذون على أنفسهم الأبية عهدا أن لا يقرعوا بابا لسلطان، ولا يضعضعهم الحدثان، ولا يثني عزمهم الوعيد، ولا يغرهم الوعد بالمنصب، ولا تلهيهم التجارة ولا المكسب، بل قوم يرون في المتاعب والمكاره بنجاة الوطن من الاستعباد غاية المغنم، وفي عكسه المغرم»[49]. وهكذا فإن المهم هو قيام رجال تتوافر فيهم الفضيلة المقابلة لرذيلة الأنانية، أي فضيلة الإيثار، أو قل على الأقل فضيلة النزاهة[50].


Withe

4

خاتمة

نستطيع أن نخرج من عرضنا السابق بنتيجتين. الأولى: أنه يمكن أن نميز عند الأفغاني، كما أعلن نفسه للعموم، بين موقفين متمايزين: الموقف الأول هو موقف المدافع عن تراث الإسلام والعقائد التقليدية كما بدت، نظرا وعملا، خلال العقود الأولى من الدولة تحت حكم الرسول والخلفاء الراشدين. والموقف الثاني هو موقف الرجل العصري الذي يستخدم لغة علمانية إلى حد بعيد أو قريب. هذه هي النتيجة الأولى، أما الثانية فهي أنه على حين تحتل فكرة الحرية مكانا ضئيلا إلى حدٍ ما بين اهتماماته النظرية، وأنه يفهم من هذه الكلمة على الأخص الحرية القومية أو قل حرية الأمة، أو الأمم، الإسلامية بإزاء الغزو الأوروبي من جهة وبإزاء السلطات الاستبدادية للحكام المسلمين أنفسهم، نقول على حين إن هذا هو حال

«إن مواقفه النظرية المعلنة لم تكن تدفع إليها رغبة البحث عن الحقيقة أو ما شابه ذلك، بل كان دافعها أن تكون وقودا للعمل، وللعمل المنتج الفعَّال»

مفهوم الحرية عنده، فإنه يهتم أكثر كثيرا بفكرة العدالة، ومع ذلك فإن مضمون هذا المفهوم عنده، من حيث هو مسلم سلفي، مضمون فقير التفاصيل ويكاد يختزل إلى محض المعنى اللغوي للعدل، وهو السير على الطريق المستقيم بغير العدول عن أوامر الشريعة. ولكنه، من حيث كونه رجلا ابن عصره، يضفي على هذا المضمون طابعا اجتماعيا بمعنى ما من المعاني، وذلك حين يهتم مثلا بمصير الفلاح ويندد بأنانية الأغنياء.

أما توصيفه لأمراض المجتمع «الشرقي» فإنه توصيف أخلاقي، وليس سياسيا ولا اقتصاديا، وستكون كذلك وصفته من أجل علاجه. وعلى رغم ذلك فإن الحل الخلقي الذي يقترحه حل إيجابي في بعض جوانبه يقوم على العمل وليس على الاكتفاء بالنوايا الحسنة فقط، كما يريد الأكثرون من السذج.

والحق أن الأفغاني إنما هو أولا، وربما أخيرا، رجل عمل وليس رجل نظر، ورجل عمل سياسي قبل أن يكون رجل إصلاح ديني. بل يمكنك أن تقول إنه كان رجل إصلاح ديني لأنه كان رجل عمل سياسي، حيث عرف للدين مكانته العظمى في حياة من كان يتحدث إليهم، فلا حركة في المجتمع إلا بتحريك الأوضاع والمفاهيم الدينية، فهي إذن وسيلة لا غاية في نهاية الأمر.

وإذا قلت إن الأفغاني كان رجل عمل في المحل الأول، فإنه تنتج عن هذا نتيجة مهمة. أنه لم يكن يحتاج إلى إعلان مذهب متسق واحد ثابت على طريقة «الحكماء»، بل لم يكن يمكنه أن يكون له مذهب متسق واحد ثابت، والسبب في هذا وذاك أن العمل متغير، وكذلك ينبغي أن تكون مواقف المهتم بالعمل. وهذه ربما كانت الكلمة المناسبة: فلعل الأفغاني لم يكن له مذهب بالمعنى الدقيق، بل كانت له مواقف، دينية وسياسية واجتماعية وفكرية. ولم يكن الأفغاني، فيما بدا لنا، يهتم كثيرا «بحقيقة» مواقفه النظرية، فبعضها ساذج وبعضها خطأ وبعضها يبدو كأنه لا تمليه إلا الرغبة في الانتصار على الخصم بأي ثمن، وأعظم مثال على ذلك هو رسالته في «الرد على الدهريين». ولنقل الشيء نفسه بلغة مختلفة: إن مواقفه النظرية المعلنة لم تكن تدفع إليها رغبة البحث عن الحقيقة أو ما شابه ذلك، بل كان دافعها أن تكون وقودا للعمل، وللعمل المنتج الفعال.

ومركز الاهتمام في هذه المواقف النظرية هو حال الأمة الإسلامية في عصره الوسائل الكفيلة بإنهاضها من كبوتها. والحق أن الأفغاني لم يكن على الدقة المجددَ رجلَ التحديث؛ لأنه كان على الأدق «رجل الرفض»، والذي كان يريد لم يكن هو «الجديد»، بل كان الشيء «المختلف»، وهذا المختلف لم يكن إلا الرجوع إلى وضع فكري وعقائدي وسياسي واجتماعي هو الذي شهده عصر الخلفاء الراشدين. ولنقل في كلمات أخرى: لقد كان يريد العودة إلى البساطة وإلى النقاوة التي رأى أنها ميزت عهد السلف الصالح. ومن هذه الوجهة يكون الأفغاني «محافظا» شديد المحافظة وأبعد ما يكون عن «التجديد» وعن «التحديث».


Withe

5

ملاحق

هذه ثلاثة نصوص لجمال الدين الأفغاني بشأن بعض مواقفه الأساسية في السياسة والاجتماع، وهي تعبر عنها تعبيرا جيدا، وتعطي للقارئ بصورة أخص مذاق حديثه، وقد كان فريدا.

أما الأول فيتناول نظام الحكم الاستبدادي، وقد نشره الأستاذ محمود أبورية في كتابه «جمال الدين الأفغاني» (ص 83 من طبعة دار المعارف سنة 1971)، وذكر أنه أخذه عن جريدة «مصر» التي كان يصدرها أديب إسحق. ويتمتع هذا المقال - ويغلب أن يكون حديثا - بخصائص أسلوب الأفغاني، وفيه بعض أفكاره المركزية في أثناء إقامته في مصر.

أما النص الثاني، فنشر في «العروة الوثقى» وقد أتينا به للدلالة على ما ذهبنا إليه من أن الحل الذي كان يفكر فيه الأفغاني لمشكلات

الشرق جميعا، إنما هو الحل الأخلاقي. ولكن القارئ سيلاحظ فيه كذلك تأكيد الأفغاني على كرامة الإنسان.

أما النص الثالث، فهو نص غاية في الأهمية من الوجهة التاريخية؛ لأنه يضع في كلمات قلائل أهم القضايا التي سيستخدمها، أو يكررها، خصوم الاشتراكية أو أنصارها على السواء، وإن كان خصومها سيجدون عند الأفغاني أهم المصطلحات التي سيكررونها إلى اليوم (ولا ننسَ أن كثيرا من المفكرين المصريين وغيرهم سيتصلون بالأفغاني خلال إقامته الأخيرة في تركيا)، على حين أن أنصارها سيجدون عنده القبول الإسلامي للاشتراكية كما رآها الأفغاني في آيات القرآن وفي سلوك الرسول والصحابة. ومن جهة أخرى، فإن هذه الازدواجية تظهر في إعراض الأفغاني عن «اشتراكية الغرب» وإقباله على «الاشتراكية الإسلامية»، وفي حديثه عن العمال بلغة أنه يحركهم الانتقام والحسد مع إظهار العطف عليهم في الوقت نفسه، وفي الوقوف موقف المؤنب لأهل الثراء مع النصح لهم بما فيه مصلحتهم. بعبارة أخرى، تحوي هذه السطور العجيبة خلاصة موقف الصفوة القادرة في «الشرق» كله من الاشتراكية: «نعم ولا»، أو قل: «لا، ونعم».

وقد رتبنا هذه النصوص الثلاثة وفق تاريخ ظهورها على الناس: الأول في العام 1879، والثاني في العام 1884، والثالث (شفاها) في أثناء إقامة الأفغاني الأخيرة في الأستانة ما بين العامين 1892 و1897.

«يا أبناء الشرق، إنكم قد ألفتم الذل والمسكنة، والمعيشة الدنيئة، واستبدلتم القوة بالتأسف والتلهف»

(1)

الحكومة الاستبدادية[1]

إن طول مكث الشرقيين تحت نير المستبدين الذين كان اختلافُ أهوائهم الناشئ عن تضاد طبائعهم وسوء تربيتهم مع عدم وجود رادع يردعهم، ومانع يمنعهم وقوة خارجية تصادمهم في سيرهم، سببا أوجب التطاول على رعاياهم وسلب حقوقهم، بل اقتضى التصرف في غرائزهم وسجاياهم، والتغير في فطرتهم الإنسانية حتى كادوا لا يميزون بين الحسن والقبيح، والضار والنافع، وأوشكوا ألا يعرفوا أنفسهم وما انطوت

عليه من القوى المقدسة، والقدرة الكاملة، والسلطة المطلقة على عالم الطبيعة، والعقل الفعال الذي تخضع لديه البسائط والمركبات ويطيع أمره النافذ المواليد من الحيوان والنبات، وإنّ امتداد زمن توغلهم في الخرافات التي تزيل البصيرة، وتستوجب المحو التام والذهول المتفرق، بل تستدعي التنزل إلى الرتبة الحيوانية، ومداومتهم من أحقاب متتالية على معارضة العلوم الحقيقية التي تكشف عن حقيقة الإنسان، وتعلمه بواجباته، وما يلزمه في معاشه، وتبين له الأسباب الموجبة للخلل في الهيئة الاجتماعية وتمكنه من دفعها والسعي في إطفاء نورها بما ورثوه عن آبائهم من سفه القول، وسخف الرأي، والجد في اضمحلال كتبها وضياع آثارها واستبدالها بما أوقعهم في ظلمات لا يهتدون إلى الخروج منها أبدا، كل هذه الأسباب تمنع القلم عن أن يجري على قرطاس بين شرقي في البلاد الشرقية بذكر الحكومة الجمهورية، وبيان حقيقتها ومزاياها وسعادة ذويها الفائزين بها وأن الموسوسين بها أعلى شأنا، وأرفع مكانة من جميع أفراد الإنسان، بل هم الذين يليق بهم أن يدخلوا تحت هذا الاسم دون عداهم، فإن الإنسان الحقيقي هو الذي لا يحكم عليه إلا القانون الحق المؤسس على دعائم العدل، الذي رضيه لنفسه يحدد به حركاته وسكناته ومعاملاته مع غيره على وجه يصعد له إلى أوج السعادة الحقيقية، وتصده عن أن يرقم على صفحات الأوراق ما يكشف عن ماهية الحكومة المقيدة ويوضح فوائدها وثمراتها، ويبين أن المحكومين بها قد هزتهم الفطرة الإنسانية فنبهتهم للخروج من حضيض البهيمية، والترقي إلى أولى درجات الكمال وإلقاء أوزار ما تكلفهم به الحكومة المطلقة، وتطلب مشاركة أولي أمرهم في آرائهم وكبح شره النهمين منهم، الطالبين للاستئثار بالسعادة دون غيرهم، ولهذا أضربنا صفحا عن ذكرها وأردنا أن نذكر في مقالنا هذا الحكومة الاستبدادية بأقسامها فنقول:

إن الحكومة الاستبدادية باعتبار عناصرها الذاتية، وأقاليمها الحقيقية التي هي عبارة عن: أمير، أو سلطان ووزراء، ومأموري إدارة وجباية، ستنقسم إلى ثلاثة أقسام:

«**القسم الأول**» منها الحكومة القاسية وهي تكون أركانها، مع اتسامهم بسمة الإمارة والوزارة والإدارة والجباية؛ شبيهة بقطّاع الطريق، فكما أن قاطع الطريق يقطع طرق السابلة، ويسلبهم أموالهم ومؤنهم وثيابهم التي تقيهم الحر والبرد وجميع مواد حياتهم ويتركهم في البوادي والقفار حفاة عراة جياعا، تقطعت بهم

حبال الوسائل، ولا يلاحظ أن فيهم الهرِم والصغير والعاجز والضعيف الذين لا يستطيعون التخلص من المهالك، ولا يقتدرون على النجاة، ولا يبالي بموتهم وهلاكهم عن آخرهم، ولا تأخذه في ذلك الشفقة والرحمة، كذلك هؤلاء الأركان يغتصبون ضياع رعاياهم وعقاراتهم، ويستولون على مساكنهم وبساتينهم، وينتزعون بالضرب والحبس والكي وغيرها من أنواع العذاب ما بأيديهم من ثمرات اكتسابهم، ويدعونهم في مخالب المصائب معرّضين للأسقام والآلام، وأهدافا لسهام البلايا التي ترميهم بها عواصف الرياح الزمهريرية والسموم، ولا يخشون اضمحلالهم وإبادتهم بالكلية ومحق حياتهم بالمرة، بل يستبشرون بذلك كأنما هم أعداؤهم ولا يشعرون أنهم قواد السلطة وأساسها، ومن أفراد هذا القسم الحكومة التيمورية والترية وغيرهما، كما تشهد بذلك التواريخ.

«**القسم الثاني**» الحكومة الظالمة، وأولياء هذه الحكومة تماثل الأخساء والمترفين، الذين يستعبدون أناسا خلقوا أحرارا؛ فكما أنهم يكلفون عبيدهم بأعمال شاقة، وأفعال متعبة، ويجبرونهم على نقر الأحجار، وخوض البحار وطي المفاوز وجوب البلاد في صرة الشتاء وهجير الصيف، ويؤلمون أبدانهم بالسياط إذا لجأوا آناما إلى الراحة التي تجذبهم الطبيعة إليها، ويحجبونهم بأشغالهم المستغرِقة لأيامِ حياةِ هؤلاء المظلومين عن مزايا جواهر عقولهم المقدسة حيث لا يجدون فرصة من دهرهم للنظر في الآفاق ومن أنفسهم، كي يرتقوا من الإحساس البهيمي، إلى عرش الإدراك الإنساني، ويشاركوا أبناء جنسهم في اللذائذ الروحية، ويجتنوا ثمار عقولهم ليؤازروهم بنتائجها من الصنائع البديعة، والمخترعات الرفيعة، فيسعدوا مع السعداء، ومع ذلك يحرسون حياتهم ويحرصون على استيفائها استبقاء للخدمة منهم بتقديم قوت من أردأ ما يقتات به لسد الرمق، وثياب خشنة رثة لتحفظهم من أظفار العواصف، وبراثن القواصف فلا يكون حالهم مع سادتهم إلا كحال البهائم والأنعام الأهلية! لا يعيشون إلا لغيرهم، ولا يتحركون إلا برضاه، بل بمنزلة آلة غير شاعرة بأيدي مستعبديهم يستعملونهم كما يشاءون.

كذلك هؤلاء الولاة مع رعاياهم، فإن الرعايا لايزالون يتحملون المتاعب والأوصال ويكدون أيام سنيهم، ويسهرون لياليها مشتغلين بلا فتور بالغرس والحرث، والحصد والدرس، والندف والحلج، والغزل والنسيج، مهتمين بالحدادة والتجارة والملاحة

والنجارة ساعين في حفر الأنهار وإنباع المياه، وإنشاء الجداول والجسور متكبدين آلام التغريب في الحر المبيد والبرد المميت كي ينالوا (أي الحكام) أرغد العيش طيب المطعم والمشرب والملبس والمسكن ويحوزوا الراحة والرفاهة والحظ والسعادة، وهؤلاء الظلمة لا يفترون عن السعي في سلب ما بأيديهم جبرا، وغصب ثمار مكاسبهم وفوائد متاعبهم رغما..

ومن أقسام هذه الحكومة أغلب حكومات الشرقيين في الأزمان الغابرة والأوقات الحاضرة، وكذلك أكثر حكومات الغربيين في الدهور الماضية...

«**القسم الثالث**» الحكومة الرحيمة وهي تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: منها الحكومة الجاهلة ودعائم هذه الحكومة تحاكي الأب الرحيم الجاهل، يحث أبناءه على اقتناء الأموال واكتساب الثروة واستحصال السعادة والاقتصاد في المعيشة من دون أن يتبين طرقها ويمهد لهم سبلها لعدم علمه بها...

القسم الثاني: منها الحكومة العالمة، وقد قسمها[2] إلى قسمين، شبّه القسم الأول بالأب العالم المأفون [و]أطال في وصفها، ثم تكلم عن القسم الثاني من هذه الحكومة وسماها الحكومة «المتنطسة»، وأساطينها الحكماء، وقال إنها تضارع الأب المتدبر المتبصر الذي لا يبرح ساعيا في إعداد الأسباب الموجبة لسعادة أبنائه.

ونجد هؤلاء الحكماء الأساطين يعلمون أن قوام المملكة وحياة الرعايا بالزراعة والصناعة والتجارة، ويعرفون أن كمال هذه الأمور وارتقاءها لا يكونان إلا بأمرين:

أولهما، وهو في الواقع علتهما، العلوم الحقيقية النافعة والفنون المفيدة..

وثانيهما: إعداد آلات الزراعة وأدوات الصناعة وتسهيل طرق التجارة البرية والبحرية. ويفقهون أن حفظ أساس المدنية وصون نظام المعاملات وفصل المنازعات.. لا يكون إلا بالسياسة المؤسسة على دعائم العدل والإنصاف... ويقرون بأن استكمال سعادة المملكة وصيانة استقلالها لا يكونان إلا بارتباطاتها السياسية وعلائقها التجارية مع الممالك الأخرى ولا يتم ذلك إلا برجال عارفين، دهاة متبصرين محبين لأوطانهم.. محنكين بالسياسة، عالمين بالحوادث قبل ظهورها..

إلى الإنسان الشرقي

وبعد أن أفاض السيد في بيان ما يجب أن يكون على الحكومة العادلة، وجَّه خطابه إلى الإنسان الشرقي فقال:

يا أيها الإنسان الشرقي، صاحب الأمر والنهي، هناك حكومة رحيمة حكيمة؛ فعليك بها والاضطلاع بشأنها وحفظ واجباتها؛ وإلا فبحياتك التي أفتديها براحة العالم أن (تعفونا) من تحمل ثقل تشدقك بالرحمة والعدالة الحكمة والفطنة!

أتريد أن تظلمنا ونكافئك بالشكر؟ وتغتصب حقوقنا ونجازيك بالثناء، أوَتظن أنك تقدر أن تغر كل العالم وتعمي بصائرهم، وأن تنزل بباطلك عندهم منزلة الحق؟ وأن تجلس بجورك مجلس العدل؟ وأن تقيم سيئاتك مقام الحسنات؟ وأن تقعد ذاتك مقعد الفضائل؟ ولعلك اغتررت بتمجيد وتعظيم المبصبصين! وتبجيل المتزلفين!

ولو كنت تعلم مقامك من النفوس، ومنزلتك لدى أرباب البصائر والعقول، لودّعت هذه الدنيا الخؤون التي ألهتك، وفارقت حياتك العزيزة التي طالما افتديتها بالمروءة والإنسانية.

أما أنتم يا أبناء الشرق فلا أخاطبكم ولا أذكركم بواجباتكم، فإنكم قد ألفتم الذل والمسكنة، والمعيشة الدنيئة واستبدلتم القوة بالتأسف والتلهف. صرتم كالعجائز! لا تقدرون على الدرء والإقدام، والدفع والمنع والرفع؛ فإنا لله وإنا إليه راجعون..

«من يتوهم أنه يجمع بين الجبن وبين الإيمان بما جاء به محمد فقد غش نفسه»

(2)

«الجبن»[1]

(أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة) [النساء: 78]

(قل إن الموت الذي تفرون منه فإنه ملاقيكم) [الجمعة: 8]

شهد العيان ودلت الآثار على ما صدر من بعض أفراد الإنسان من أعمال تحير الألباب، وتدهش الأفكار، ينظر إليها ضعفاء العقول، فيعدونها معجزات وإن لم تكن في أزمنة النبوات، ويحسبونها خوارق عادات، وإن لم تكن من تحدي الرسالات، وقد ينسبها الغفل إلى حركات الأفلاك، وأرواح الكواكب، وموافقة الطوالع، ومن القاصرين من يظنها من أحكام المصادفات، وقذفات الاتفاق، عجزا عن إدراك

الأسباب، وفهم الصواب، وأما من أتاه الله الحكمة، ومنحه الهداية، فيعلم أن الحكيم الخبير جل شأنه، وعظمت قدرته، أناط كل حادث بسبب، وكل مكسوب بعمل، وأنه قد اختص الإنسان من بين الكائنات بموهبة عقلية، ومقدرة روحانية، يكون بهما مظهرا لعجائب الأمور، وبهذه المقدرة وتلك الموهبة [أصبح] مناط التكاليف الشرعية، وبهما استحقاق المدح أو الذم عند العقلاء والثواب أو العقاب عند واسع الكرم سريع الحساب.

إذا رجع البصير إلى القياس الصحيح، رأى في تشابه القوى الإنسانية، وتماثل الفطرة البشرية، ما يدل على تقارب العقول بل على استواء المدارك، وأرشده الفكر السليم إلى أن فضل الله قد أعد كل إنسان للكمال، ومنحه ما يكون به مصدرا لفضائل الأعمال، على تفاوت لا يظهر به الاختلاف بينها إلا للنظر الدقيق. هنا وقفة الحيرة.. استعداد فطري للكمال في خلقة الإنسان، ميل كلي في كل فرد لأن ينفرد بالفخار، ويمتاز بجلائل الآثار، وفضل عام من الجواد المطلق سبحانه وتعالى، لا طالبا، ولا يرد سائلا، إذا صدق القاصد في قصده، وأخلص السالك في جده، فما العلة في إخلاد الجمهور الأعظم من بني الإنسان إلى دنيات المنازل وقصورهم عن الوصول إلى ما أعدته لهم العناية ويستفزهم إليه الميل الغريزي، خصوصا إن كانت النفوس مؤمنة بعدل الله مصدقة بوعده ووعيده، وترجو ثوابا على الباقيات الصالحات، وتخشى عقابا على ارتكاب الخطيئات، وتعترف بيوم العرض الأكبر، يوم تجزى كل نفس بما كسبت (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره. ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) [الزلزلة: 7 – 8] ماذا يقعد بالنفوس عن العمل، ماذا ينحدر بها في مزالق الزلل، إذا ردت المسببات إلى أسبابها، وطلبت الحقائق من حدودها ورسومها وجدنا لهذا علة هي أم العلل، ومنشأ يقرن به كل خلل: «الجبن».

الجبن هو الذي أوهى دعائم الممالك فهدم بناءها. هو الذي قطع روابط الأمم فحل نظامها. هو الذي أوهن عزائم الملوك فانقلبت عروشهم. وأضعف قلوب العالمين فسقطت صروحهم. هو الذي يغلق أبواب الخير في وجوه الطالبين. ويطمس معالم الهداية عن أنظار السائرين. يسهل على النفوس احتمال الذلة. ويخفف عليها مضض المسكنة. ويهون عليها حمل نير العبودية الثقيل. يوطن النفس على تلقي

الإهانة بالصبر والتذليل بالجلد ويوطئ الظهور الجاثية لأحمال من المصاعب أثقل مما كان. يتوهم عروضه عند التحلي بالشجاعة والإقدام. الجبن يلبس النفس عارا دون القرب منه موت أحمر عند كل روح زكية وهمة علية. يرى الجبان وعر المذلات سهلا، وشظف العيش في المسكنات رفها ونعيما.

من يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميت إيلام

لا بل يتجرع مرارات الموت في كل لحظة ولكنه راضٍ بكل حال وإن لم يبق له إلا عين تبصر الأعداء، ولا ترى الأحباء. ونفس لا يصعد إلا والصعداء وإحساس لا يلم به إلا ألم اللأواء. هذه حياته: أضاع كل شيء في القناعة بلا شيء. وهو يظن أنه أدرك البغية، وحصل المنية.

ما هو الجبن؟ انخذال في النفس عن مقاومة كل عارض لا يلائم حالها، وهو مرض من الأمراض الروحية، يذهب بالقوة الحافظة للوجود التي جعلها الله ركنا من أركان الحياة الطبيعية، وله أسباب كثيرة لو لوحظ جوهر كل منها لرأينا جميعها يرجع إلى الخوف من الموت، مآل كل حي ومصير كل ذي روح، ليس للموت وقت يعرف، ولا ساعة تعلم، ولكنه فيما بين النشأة وأرذل العمر ينتظر في كل لحظة، ولا يعلمه إلا مقدر الآجال جل شأنه (وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت) [القمان: 34]. يشتد الخوف إلى حد يورث النفس هذا المرض القاتل بسبب الغفلة عن المصير المحتوم، والذهول عما أعده الله للإنسان من خير الدنيا وسعادة الآخرة إذا صرف قواه الموهوبة فيما خلقت لأجله، نعم يغفل الإنسان عن نفسه فيظن ما جعله الله واقيا للحياة – وهو الشجاعة والإقدام – سببا في الفناء، يحسب الجاهل أن في جل خطوهِ حتفا ويتوهم أن في كل خطوةٍ خطرا، مع أن نظرة واحدة بين يديه من الآثار الإنسانية، وما ناله طلاب المعالي من الفوز بآمالهم وما ذللوا من المصاعب في سيرهم، تكشف له أن تلك المخاوف إنما هي أوهام وأصوات غيلان، ووساوس شياطين، غشيته فأدهشته، وعن سبيل الله صدته، ومن كل خير حرمته.

الجبن فخ تنصبه صروف الدهر وغوائل الأيام، لتغتال به نفوس الإنسان. وتلتهم به الأمم والشعوب. هو حبالة الشيطان يصيد بها عباد الله يوصدهم عن سبيله، هو علة لكل رذيلة، ومنشأ لكل خصلة ذميمة، لا شقاء إلا وهو مبدأه،

ولا فساد إلا وهو جرثومته، ولا كفر إلا وهو باعثه وموجبه. ممزق الجماعات، ومقطع روابط الصلات، هازم الجيوش، ومنكس الأعلام، ومهبط السلاطين من سماء الجلالة إلى أرض المهانة. ماذا يحمل الخائنين على الخيانة في الحروب الوطنية، أليس هو الجبن؟ ماذا يبسط أيدي الأدنياء لدنيئة الارتشاء، أليس هو الجبن؟ ربما تتوهم بعد المثال فتأمل، فإن الخوف من الفقر يرجع بالحقيقة إلى الخوف من الموت، وهو علة الجبن. سهل عليك أن تعتبر هذا في الكذب والنفاق وجميع أنواع الأمراض المفسدة لمعيشة الإنسان. الجبن عار وشنار على كل ذي فطرة إنسانية خصوصا الذين يؤمنون بالله ورسله واليوم الآخر، ويؤملون أن ينالوا جزاء لأعمالهم أجرا حسنا ومقاما كريما.

وينبغي أن يكون أبناء الملة الإسلامية بمقتضى أصول دينهم أبعد الناس عن هذه الصفة الرديئة (الجبن)؛ فإنها أشد الموانع عن أداء ما يرضي الله، وإنهم لا يبتغون إلا رضاه، يعلم قراء القرآن أن الله قد جعل حب الموت علامة الإيمان، وامتحن الله به قلوب المعاندين، ويقول في ذم من ليسوا بمؤمنين (ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب...) [النساء: 77]. الإقدام في سبيل الحق، وبذل الأموال والأرواح في إعلاء كلمته أوسمة يتسم بها المؤمنون، لم يكتف الكتاب الإلهي بأن تقام الصلاة، وتؤتى الزكاة، وتكف الأيدي، وعد ذلك مما يشترك فيه المؤمنون والكافرون والمنافقون، بل جعل الدليل الفرد هو بذل الروح في إعلاء كلمة الحق والعدل الإلهي بل عده الركن الوحيد الذي لا يعتد بغيره عند فقده. لا يظن ظان أنه يمكن الجمع بين الدين الإسلامي وبين الجبن في قلب واحد، كيف يمكن هذا وجزء من هذا الدين يمثل الشجاعة ويصور الإقدام، وإن عماده الإخلاص لله والتخلي عن جميع ما سواه لاستحصال رضاه.

المؤمن من يوقن أن الآجال بيد الله يصرفها كيف يشاء ولا يفيده التباطؤ عن أداء الفروض زيادة في الأجل، ولا ينقصه الإقدام دقيقة منه، المؤمن من لا ينتظر بنفسه إلى إحدى الحسنيين، إما أن يموت مقربا سعيدا، وتصعد روحه إلى أعلى، ويلتحق بالكروبيين والملائكة المقربين.

من يتوهم أنه يجمع بين الجبن وبين الإيمان بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فقد غش نفسه وغرر بعقله ولعب به هوسه، وهو ليس من الإيمان في شيء. كل آية من القرآن تشهد على الجبان بكسبه في دعوى الإيمان، لهذا نؤمل من ورثة الأنبياء أن يصدحوا بالحق، ويذكِّروا بآيات الله، وما أودع الله فيها من الأمر بالإقدام لإعلاء كلمته، والنهي عن التباطؤ والتقاعد في أداء ما أوجب الله من ذلك، وفي الظن أن العلماء لو اضطلعوا بهذه الفريضة (الأمر بذاك المعروف والنهي عن هذا المنكر) زمنا قليلا ووعظوا الكافة بتبيين معاني القرآن الشريف وإحيائها في أنفس المؤمنين، لرأينا لذلك أثرا في هذه الملة يبقى ذكره أبد الدهر، وشهدنا لها يوما تسترجع فيه مجدها في هذه الدنيا وهو مجد الله الأكبر، فالمؤمنون بما ورثوا عن أسلافهم وبما تمكن في أفئدتهم من آثار العقائد لا يحتاجون إلا إلى قليل من التنبيه، ويسير من التذكير، فينهضون نهضة الأسود فيستردوا مفقودا ويحفظوا موجودا، وينالوا عند الله مقاما محمودا.

«إن الإخاء الذي عقده المصطفى بين المهاجرين والأنصار لهو أشرف عمل تجلى به قبول الاشتراكية قولا وعملا»

(3)

الاشتراكية[1]

قال رجل من كبار أدباء الأتراك - للسيد جمال الدين - وكان معجبا بالأمم الغربية ونهضتها الاجتماعية: إن خير ما في أوروبا من النهضة هو الاشتراكية، وهذه النهضة هي التي ستؤدي حقا مهضوما لأكثرية من الشعب العامل.

فإذا كان الدين الإسلامي أو المشيخة الإسلامية، يقاومان مذهب الاشتراكيين فأرى هناك ثلمة لا تسد بسهولة وحائلا يجب ملافاته بالحكمة. فما رأيكم؟ فقال جمال الدين:

«إن ما تراه من الاشتراكية في الغرب، وما تتوخاه من المنافع بذلك المذهب، في شكله الحاضر، وأسسه وتخبط واضعي مبادئه، كل ذلك يعكس نتائج الاشتراكية ويجعلها محض ضرر بعد أن كان المنتظر منها كل نفع».

الاشتراكية الغربية

الاشتراكية الغربية ما أحدثها وأوجدها إلا حاسة الانتقام من جور الحكام والأحكام، وعوامل الحسد في العمال من أرباب الثراء الذين أثروا من وراء كد هؤلاء العمال وعملهم وادخروا كنوزهم في الخزائن، واستعملوا ثروتهم في السفه، وبذلوها في السرف والتبذير والترف على مرأى من منتجها، والفاعل العامل في استخراجها من بطون الأرض ومن ترابها و.. إلخ. وبالاختصار ثمرات العمال بكل أنواع حاجة العمران.

فكل عمل يكون مرتكزا على «الإفراط» لا بد أن تكون نتيجته «التفريط». أفرط الغربيون (الأغنياء) في نبذ حقوق العمال والفقراء وراء ظهورهم فأفرط العمال في مناهضة أهل الثروة وغاصبي حقوق الأمة، بالمناصب ومسببات الجاه، فلا قاعدة دينية يرجع إليها، ولا سلطان وازع يعمل بقهر لمصلحة المجموع، لذلك أصبح أمرهم في الاشتراكية فوضى ولسوف ينعكس أمرها.

الاشتراكية قبل الإسلام

أما الاشتراكية قبل الإسلام فهي ملتحمة مع الدين الإسلامي ملتصقة بخلق أهله منذ كانوا أهل بداوة وجاهلية. فأول من عمل بالاشتراكية بعد التدين بالإسلام أكابر الخلفاء من الصحابة، وأعظم المحرضين على العمل بالاشتراكية هم كذلك من أكابر الصحابة أيضا.

أما أن الاشتراكية من خلق البداوة فالبرهان عليه ما كان من أهل الثراء منهم ومواساته لأهل قبيلته وعشيرته، ولا أعد كثيرا من ذلك بل أجتزئ بمن اشتهر منهم مثل حاتم الطائي في السنين المجدبة. وهناك رجل آخر من رجال العرب وهو طلحة الطلحات كان شأنه أن كل أعزل معدم يأتيه يقول له: «دونك الفرس والرمح والسيف فعسى أن تكتفي بها ذل السؤال وإن لم تفعل ولم تحسن العمل بها فلا أرشدك الله ولا أغناك»، ويقال إنه جهز ألف فارس وكان كل فارس ممن جهزهم طلحةُ إذا أتاه غلام سماه طلحة وبذلك سمي طلحة الطلحات.

هذا مثل من الاشتراكية قبل الإسلام، ومنه يعلم أن الثروة كانت ولاتزال موجودة في الأفراد ولكن حسن استعمالها، وجعل نصيب للآخرين فيها، يجعل الاشتراكية أمرا مقبولا وصفة ممدوحة، إذ لا أنانية ولا أثرة..

أما ما عليه أهل الثروة اليوم الذي استنفر طبقة العمال للمطالبة بالاشتراكية وبعث عندهم روح الانتقام والإفراط في المطالبة بحقهم، وما يقابله من التفريط في زجرهم وعدم إعطائهم حقهم فسوف يتفاقم الخطب بسببه وتعم من جراء ذلك البلوى في الغرب ولا يسلم بها ومنها الشرق.

الاشتراكية في الإسلام

أما الاشتراكية في الإسلام، فهي خير كافل لجعلها نافعة مفيدة ممكنا الأخذ بها؛ لأن الكتاب الديني وهو «القرآن» أشار إليها بأدلة كثيرة منها:

أن المسلم أول ما يقرأ من فاتحة الكتاب (الحمد لله رب العالمين)، فيعلم أن للخلق ربا واحدا وهو مع جميع الخلق من المربوبين على السواء. ويرى ويعلم أن القرآن أتى على ذكر أرباب القوة ورجال الحرب والغزاة ومن يتولى إمرتهم وقيادتهم فخاطبهم آمرا ومعلما ومبينا حقوق المستضعفين من الأمة الذين لم يتمكنوا من الاشتراك مع من ذكر، ليكون لهم من ذلك الجهاد وتلك المساعي نصيب، إذ قال: (واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان، يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير) [الأنفال: 41]. هذه آية باهرة، استوجبت على من يسعى مجاهدا، ومخاطرا بحياته أن يكون مشتركا معه في نتيجة غزواته وغنائمه من لم يكن مشتركا فعلا. فأعطى أولا لله تعالى نصيبا، ومرجع ذلك النصيب لعباده. وثانيا للرسول، وثالثا لذوي القربى، وهم لا شك من المستضعفين الذين إنما قعدوا عن الاشتراك في الجهاد لعلة، فبدأ بالدرجة الأولى بعد الله ورسوله بذوي القربى من المجاهدين على درجاتهم.. ثم عطف على من دونهم في المرتبة الثانية ممن ليس لهم في المجاهدين أقرباء فقال (واليتامى)، ثم وسع نطاق الاشتراكية فقال (والمساكين) ثم رأى أن يأخذ نطاقا أوسع فقال (وابن السبيل) أي عابره. فتم بهذا الشكل نوع من الاشتراكية لم يكن أوسع منه شكلا ولا أنفع. كل ذلك نراه مبينا على حكمة الاشتراك، ولبث حكم هذه الآية جاريا، وكان الرضا به شاملا لمجموع المسلمين من مجاهد أو قاعد عن الجهاد. ثم جاء في موضع آخر من الكتاب (القرآن) مقرعا لمن يكنزون الذهب والفضة ثم حبذ وأثنى على الذين يؤثرون على أنفسهم بالعطاء والإسعاف والإطعام ولو كان بهم خصاصة.

وهكذا نرى قانون الاشتراكية المعقول في آيات القرآن تتلى. فلننظر هل عمل بهذا القانون وما كانت نتائج العمل به. نعم إن الإخاء الذي عقده المصطفى صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار لهو أشرف عمل تجلى به قبول الاشتراكية قولا وعملا، حتى لو تطلع الإنسان منا اليوم وأشرف على تلك الأرواح الطاهرة، لرأى من مجالي الاشتراك روحا وجسدا ما ينبهر له عقله، ولصح اعتقاده أن عمل الدين وتأثيره في تلطيف الكثافة الجسمانية لا يضارعه مؤثر أو عامل آخر على البشرية، ولرجعوا إليه لو كانوا يعقلون.

ثم قال: لما كان مذهب الاشتراكية، كبقية المذاهب والمبادئ طرفان (وخير الأمور أوسطها) رأى الشارع الأعظم أن تنعم فريق من قوم، وشقاء فريق آخر في محيط واحد، مما لا يتم به نظام الاجتماع. وكان النبي صلى الله عليه وسلم بالمؤمنين رحيما فجاءه عن طريق الوحي، وهو نتيجة تمحيص نزعات النفس البشرية، وما عسى أن ينجم من المضار أو المنافع لها، من أجل ذلك وضع للدين أركانا خمسة ومن تلك الأركان: فرض الزكاة في المال والركاز[2] والأنعام.. إلخ. ثم أضاف إليها، كما سبق، «غنائم الحرب» فأخذ منها بمقدار الخمس. ثم بعد ذلك حرض على بذل الصدقات. وحرم «الربا» بنكتة غاية في الحكمة (ألا يؤكل الربا أضعافا مضاعفة).

وفرق صراحة بين احتيال المرابين المتلبسين بالدين، الذين يتظاهرون بالتجنب عن الربا ببيعهم سلعة قيمتها الحقيقية مائة درهم فيجرون عقد بيعها مع المشتري المضطر ثلاثمائة درهم، وحقيقة هذا الفرق إن هو إلا نصيب الربا وعينه، وإنما يجعلونه عن طريق البيع، ويخدعون أنفسهم بأنهم تخلصوا من ارتكاب جريمة الربا التي حظرها عليهم الدين. وإليك ما جاء بهذا الشأن في القرآن: (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم) [البقرة: 275]. وقال (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون) [آل عمران: 130].

أما ما جاء في الحث على الصدقات فكثير: كقوله تعالى: (إن تبدوا الصدقات فنعمّا هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير) [البقرة:271]. وقال: (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله) [التوبة: 60]. وقال: (إن الحسنات يذهبن السيئات) [هود: 114] وأمثال ذلك كثير في الكتاب والحديث، حثا وتحريضا على البذل ومواساة الفقراء وأهل العوز، درءًا لمفاسد أرباب المطامع وسدا لعوامل حسد الحساد لأهل الثروة والنعيم.

فصل أخير

العدالة والحرية:
الفكرة والمفكر والواقع

«لا بد من الأخذ عن الغرب من أجل مجابهة الغرب. في هذه العبارة القصيرة يتركز كل التناقض الوجداني الذي يعيش فيه العالم الإسلامي»

من الحسن أن تدرك الشيء عن قرب وعن بعد، وميزة إدراكه عن قرب هي معرفته كما هو وعلى نحو وثيق، وميزة إدراكه عن بعد هي رؤيته في خطوطه العريضة والانتباه إلى علاقاته في إطار يتعدى محض تفصيلاته. وهذا هو ما ننوي أن نفعله في هذا الفصل الأخير: فهدفنا إدراك مفهومي العدالة والحرية، ليس فقط في علاقة كل منهما بالآخر، بل كذلك في علاقتهما بفكر المؤلفين الذين عرضنا لهم ككل، وهذا كله في إطار الواقع السياسي والاجتماعي الذي يمتد من العام 1798 حتى العام 1882 أو بعيد ذلك بقليل.

ويخطئ الأكثرون حين يتوهمون أن «الفكر» له نوع من الوجود الخاص الذي يكاد يجعله ميدانا مستقلا عن بقية ميادين الخبرة الإنسانية. وهم يخطئون لأنهم ينسون هذه الحقيقة الصلبة: أن الفكر من إنتاج مفكر معين، وهذه

الأخرى: أن المفكر إنسان يتفاعل مع عصره، وما فكره إلا رد فعل لمؤثرات هذا العصر. ومع هذا فإن ذلك لا يعني أن الفكر «انعكاس» فقط؛ لأن الفكر قد يتخذ، مع كونه دوما تفاعلا مع العصر، وجهة الاقتراح، وهنا يكون الفكر انعكاسا وتوجيها معا. وهذا هو ما نود التأكيد عليه في هذه الصفحات: فتصورات مفكرينا الأربعة عن العدالة والحرية ليست تصورات في الفراغ، بل تصورات قدموها لمجتمع معين في ظل ظروف معينة، وهم حين حاولوا توجيه هذا المجتمع كانوا يأخذون دوما بعين الاعتبار ردود أفعال هذا المجتمع على أفكارهم ويميزون بين الممكن والصعب والمستحيل، وهو ما نراه على أوضح وجه عند الطهطاوي وخيرالدين التونسي. ومن جهة أخرى فإن هؤلاء الأربعة ممثلون لعصرهم خير تمثيل حين يعكسون الواقع أو يقترحون الجديد، وذلك ليس فقط بمعنى «دقة» التمثيل بل وكذلك وعلى الأخص بمعنى «تنوعه»، حتى إنك تكاد تقسِّم أهل العصر إلى فئة ترى حبل النجاة في الدين مجددا (مع الأفغاني)، وأخرى تراه في التجديد المدني الجذري، فكريا وسياسيا واجتماعيا، مع المحافظة على أسس العقيدة (مع الطهطاوي)، وثالثة تراه في التغيير السياسي الحذر (مع التونسي)، وأخيرة لا نظن عددها كان يمكن أن يتعدى بضع عشرات على فرض وجودهم، كانت تراه في نبذ كل التقليد وبناء مجتمع مدني خالص على صورة المجتمع الفرنسي (مع أديب إسحق).

ونبدأ أولا بعرض سريع لأهم معالم تطور التاريخ السياسي الحديث للدولة العثمانية والبلاد الإسلامية المتكلمة بالعربية في الفترة التي تخصنا. وقد امتد سلطان العثمانيين بشكل أو بآخر إلى كل المنطقة المتكلمة بالعربية ما عدا المغرب. وربما كان أول تهديد حقيقي لسلطانهم هو الحركة الوهابية التي انتشرت بالحجاز في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي، ولم يتخلص السلطان العثماني من خطرها إلا على يد خطر آخر هو محمد علي في مصر، الذي نجح في إخضاع الوهابيين في العام 1815 ووضع الحجاز تحت الحكم المصري في العام 1819. ولن تبتعد عن الحقيقة إذا قلت إن أطراف الحركة في المنطقة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي ثلاثة: السلطان العثماني أولا، ثم محمد علي في مصر ثانيا، ثم القوى الأوروبية وعلى رأسها فرنسا وإنجلترا ثالثا. وقد أراد محمد علي الاستقلال بمصر بعد أن اهتزت سيطرة العثمانيين عليها خلال أعوام الحملة الفرنسية، وبعد أن استطاع

قتل معظم المماليك في مذبحة القلعة، وأصبح محمد علي أول حاكم لمصر بطلب الشعب ورغم أنف السلطان. ومعه تدخل مصر دورا جديدا من أدوار تاريخها أصبحت تضطلع فيه بدور إيجابي، وبفضل مصر استطاع محمد علي أن يتخيل لنفسه إمبراطورية كبرى نجح بالفعل في ضم أطرافها إلى حكمه لمدد متفاوتة ما بين سنة 1819 وسنة 1839: من سورية إلى الحجاز إلى السودان، بل نجح جيشه في هزيمة العثمانيين على أرض تركيا ذاتها لثباته على مسيرة ساعات من القسطنطينية. ومع محمد علي أخذت رياح الحضارة الغربية، بما يسمى بالانفتاح على أوروبا، تهب بقوة على مصر التي شهدت تغييرات مهمة وجذرية في مختلف مرافق حياتها: من زراعة إلى تجارة إلى تعليم إلى جيش، كما دخلت طريقة الصناعة الأوروبية دخولا قويا بفضل احتياجات جيوش محمد علي.

ولكن القوى الكبرى كانت لمحمد علي، أي لمصر، أي لبلاد الإسلام، بالمرصاد؛ فلمَّا رأت أنه تعدى الحدود أوقفته بضربة أسكتته نهائيا، ومع العام 1842 أصبح حكمه لا يتعدى مصر. وفي الوقت نفسه كانت القوى الأوروبية تتنازع تركة تركيا العثمانية تحت دعوى المحافظة على الإمبراطورية العثمانية. فأخذت بلدان البلقان تستقل واحدة بعد الأخرى، وتَوَطَّدَ نفوذُ فرنسا في الجزائر (1830) وتونس (1881) وسورية ولبنان، ورسخت إنجلترا من حضورها في الخليج العربي وفي المحيط الهندي، واستطاعت احتلال مصر في العام 1882، ذلك كله إلى جانب ما حصلت عليه الدولتان، وغيرهما، من امتيازات هائلة على حساب السلطة العثمانية في مختلف أرجاء السلطنة وعلى أرض تركيا ذاتها كذلك، وفي مختلف الميادين.

وفيما يخص تطور التنظيمات السياسية خلال هذه الفترة نفسها، فإنه ينبغي أن نشير سريعا في البداية إلى أن النظرية السياسية لدى المسلمين قد تركزت كلها حول الحاكم، بل قل حول شخص الحاكم، وفي هذا وحده ما فيه من طابع الاستبداد الذي ساد واقع حكم الممالك الإسلامية، وكان من الطبيعي أن ينعكس في فكر المفكرين. ومن المفيد أن ننظر هنا في كتاب أصبح من أهم مراجع التنظيمات الحكومية، كما نقول اليوم، في العصر العثماني، ألا وهو كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي، برغم أن مؤلفه ينتمي إلى القرن الخامس الهجري. والعنوان ذاته يدل على مركزية السلطان في النظرية السياسية الإسلامية، التي يقال عنها أيضا بتعبير مساوٍ تماما:

«نظرية الإمامة». فهذا الكتاب كله، وهو كتاب في السياسة؛ أي في الحكم، يدور حول الإمامة وحول العمال الذين يختارهم الإمام أعوانا له يسيِّرون أمور الأمة باسمه، فكل ما يدور في الدولة إنما يصدر عنه هو عن طريق نوابه[1]، وربما لم يكن أدل في الكتاب كله على مركزية الإمام بشخصه من حديث ينسبه المؤلف إلى النبي ويقول: «ليس لأحد إلا ما طابت به نفس إمامه»[2]، فالدولة هي شخص الحاكم، وهذا هو جوهر الاستبداد.

وإذا حاولنا النظر في سطور هذا الكتاب عما يقوله الماوردي عن الحرية والعدالة، فسرعان ما نجد أنه لا يعرف على الإطلاق مفهوم الحرية كما نستعمله اليوم، وهو إذا تحدث عن الحرية تحدث عنها في مرات قليلة جدا، وهي لا تعني عنده سوى شيء واحد وواحد فقط: حالة ضد العبودية. يقول عن شروط ولاية القضاء: «والشرط الثالث الحرية؛ لأن نقص العبد عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره، ولأن الرق لما منع من قبول الشهادة.. إلخ»، ويقول بصدد الحديث عن حد الزنا: «ولا يرجم إلا محصنا. فأما الحرية فهي من شروط الإحصان، فإذا زنى العبد لم يُرجم.. إلخ»[3].

أما العدالة فإنها كثيرة الذكر عند الماوردي. وهي من شروط أهل اختيار الإمام ومن شروط الإمام نفسه[4] كما أنها من واجبات الإمام[5] ومن شروط كل ولاية[6]. ولن ترهق نفسك لكي تكتشف أن العدالة عنده لا تعني أكثر من التناصف ومنع التظالم[7]، فهي عدالة الفصل في المنازعات[8]. وليس أدل على فقر مضمون العدالة تلك من أنها عند الماوردي ضد «الفسق» لا أكثر: فالذي يُخرج الإمامَ عن الإمامة شيئان: «أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه. فأما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين: أحدهما تابع فيه شهوة، والثاني ما تعلق فيه بشبهة.. إلخ»[9]. ويتضح هذا الاتجاه نفسه، وهو ما سميناه باسم الاتجاه الأخلاقي في النظر إلى العدالة، من التعريف الصريح الذي يورده الماوردي، هذا إذا اعتبره القارئ تعريفا. يقول بصدد الحديث عن شروط المرشح لولاية القضاء: «والشرط الخامس العدالة، وهي معتبرة في كل ولاية. والعدالة أن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم متوقيا المآثم، بعيدا عن الريب، مأمونا في الرضا والغضب، مستعملا مروءة مثله في دينه ودنياه، فإذا تكاملت فيه فهي العدالة التي تجوز بها

شهادته وتصح معها ولايته، وإذا انخرم منها وصف منع من الشهادة والولاية، فلم يسمع له قول ولم ينفذ له حكم»[10].

ويميز الماوردي بين نظر المظالم، وهو ذو طابع سياسي واضح، وبين نظر القضاة، وهو ذو طابع محدد احترافي[11]، وتقوم بينهما واسطة هي «الحسبة»[12]، وتعريفها: «هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله»[13]. «فأما الأمر بالمعروف فينقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها ما يتعلق بحقوق الله تعالى، والثاني ما يتعلق بحقوق الآدميين، والثالث ما يكون مشتركا بينهما. فأما المتعلق بحقوق الله عز وجل فضربان: أحدهما يلزم الأمر به في الجماعة من دون الأفراد، كترك الجمعة في وطن مسكون.. وأما ما يؤمر به آحاد الناس وأفرادهم فكتأخير الصلاة..»[14]. وأما الأمر بالمعروف في حقوق الآدميين، فضربان: عام وخاص، «فأما العام فكالبلد إذا تعطل شربه أو استهدم سوره.. وأما الخاص فكالحقوق إذا مطلت والديون إذا أخِّرت، فللمحتسب أن يأمر بالخروج منها مع الممكنة إذا استعداه أصحاب الحقوق»[15]. «وأما الأمر بالمعروف فيما كان مشتركا بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين فكأخذ الأولياء بنكاح الأيامى إذا طلبن، وإلزام النساء أحكام العدة إذا فورقن..»[16]. وللنهي عن المنكر أقسام مقابلة لأقسام الأمر بالمعروف.

ونعود الآن إلى واقع التنظيم السياسي العثماني وإلى ما مر عليه من تطور خلال فترتنا، وسنجده انعكاسا عمليا لتلك الأفكار: فالسلطان هو كل شيء، ولِمَ لا وهو ظل الله على الأرض، وهدف الدولة هو جمع المال لبيت المال، وبيت المال هو بيت السلطان، وهي إذا اهتمت بشيء آخر، مثل الدفاع عن الحدود والأمن الداخلي وتوفير القضاء الذي يفصل في منازعات الناس، فإنما كل ذلك من أجل الهدف الأول: جمع المال للسلطان. وقد استمر هذا النظام معمولا به ومحترما مادام السلطان العثماني قويا وقادرا على إثبات حضوره، ولكن ها قد حدثت اضطرابات كبرى في داخل تركيا ذاتها وفي ممتلكاتها جعلت من حركة تغيير النظم السياسية حركة لا بد منها. فمع حضور الحملة الفرنسية على أرض السلطان ومع عجز السلطان عن دفعها بنفسه، ومع تحدي الوهابيين ومحمد علي لسلطته، أدركت السلطة العثمانية أن جيشها أصبح بحاجة إلى إصلاح وإلى إصلاح دموي، وسرعان ما تبعه إصلاح سياسي. وقد انتهز السلطان محمود الثاني (1808 - 1839) فرصة هزيمة

جديدة للجيش العثماني في اليونان من أجل أن يتخلص من فرقة الانكشارية وتم ذلك في يونيو سنة 1826. وكأن السلطان محمود يفعل ما سبقه إليه محمد علي في مصر قبله: «فقد أنشأ مدرسة للطب وأكاديمية للعلوم العسكرية، هذا إلى جانب عدد كبير من المدارس الثانوية، وجعل التعلم الابتدائي إلزاميا، كما أرسل 150 طالبا في بعثات إلى أوروبا، وأنشأ نظاما للبريد جديدا واسع النطاق للبوليس الوطني، ووزعت المطبوعات على الأهالي التي تحوي ذكر الأمراض المعوية والوقاية منها. وأُبطلت العادة القديمة في سد عجز الخزانة بمصادرة أموال الموظفين، كما أمر باستخدام الطربوش للرأس لجميع طوائف الرجال»[17].

ومن أهم مظاهر التغيير في التنظيمات العثمانية، والذي دعت إليه الرغبة في تقليد الغرب ووراءها الرغبة في القدرة على منافسة الغرب، ما يُسمى باسم «منشور الكلخانة» في العام 1839 وما يعرف باسم «التنظيمات الخيرية» في العام 1856. «أما التنظيمات الأولى فقد صدر بها خط شريف همايوني في نوفمبر سنة 1839 في بداية عهد السلطان عبد المجيد وقرئ في حفل رسمي كبير في قصر الكلخانة... وبمقتضى هذا المنشور تنازل السلطان عن جزء من سلطته لمجلس الأحكام القضائية الذي أصبح من حقه سن القوانين على أن يصدق عليها السلطان»[18]. كذلك أصبح من المقرر ألا يعاقب أحد من دون محاكمة علنية وأن يُعامل المسلمون وغير المسلمين معاملة متساوية أمام القانون. أما منشور التنظيمات الخيرية الذي صدر في يونيو سنة 1856 (بعد حرب القرم) فقد أقر جميع المبادئ التي وردت في الخط الهمايوني السابق واهتم بصفة خاصة بمبدأ المساواة القانونية والمدنية لجميع رعايا السلطان[19].

والتاريخ الثالث المهم هو العام 1876 في بداية حكم السلطان عبدالحميد حين صدر أول دستور عثماني («المشروطية») بفضل جهود مدحت باشا؛ أحد كبار المصلحين الأتراك وبفضل التهديد الذي أصبحت تشكله روسيا على الدولة العثمانية. ومع هذا الدستور ظهرت وزارة تتحمل مسؤولية الحكم وقام مجلس للأعيان يعينه السلطان وآخر تنتخبه الأهالي ويسمى بـ«مجلس المبعوثان»، وفيه حددت واجبات الوزارة والحكام واختصاصات المجلسين ونظمت الإدارات والمحاكم. وإذا كانت كل هذه التنظيمات مشجِّعة كأفكار على الورق فإنها قلَّما نُفذِّت، حيث حالت دون

تنفيذها عوائق قوية، في مقدمتها غيرة السلطان على سلطته المطلقة وجمود أهل الرجعية ورغبة الأوروبيين في إيقاف حركة أي تقدم حقيقي في البلاد الإسلامية يجعلها قادرة على الحصول على أسس سياسية قوية تستطيع معها منافسة تلك القوى الأوروبية.

وهذا فيما يخص تركيا. وفيما يخص مصر، وهي البلد الإسلامي الآخر الوحيد، مع تونس[20]، الذي شهد حركة تنظيمات سياسية في الفترة التي تشغلنا، فإنها تعد من جوانب عدة أسبق من الدولة العثمانية: من حيث تحديث الجيش وتنظيم الزراعة وإدخال الصناعة وفتح أبواب التعليم والعلم الحديثين، وهي كذلك أسبق من تركيا في إحداث تغييرات ذات طابع دستوري واضح مع السابقة المهمة التي شكَّلتها الحملة الفرنسية وما أدخلته من نُظم للحكم والإدارة في مصر جديدة تماما، ومع حركة العلماء والأعيان المصريين بعد الحملة الفرنسية والتي كان من الممكن، نظريا، أن تنتهي بهم إلى حكم مصر بأنفسهم، وهي حركة أكدت لأول مرة في العالم الإسلامي مبدأ أن الشعب ينبغي أن يكون مصدر السلطات وأن شرط الحاكم هو العدل لا الدين الذي يدين به، كما أعادت التذكير بمبدأ رضا الأمة كشرط لبقاء الحاكم في الحكم. وبرغم أنه كانت هناك إصلاحات كثيرة وخطيرة اضطلع بها محمد علي فإنه لم يفعل شيئا فيما يخص نظام الحكم دستوريا، وذلك إذا غضضنا النظر عن اتفاقاته مع تركيا والقوى الأجنبية بشأن مركز أسرته في حكم مصر. والبداية الحقيقية لحركة التغيير الدستوري في مصر هي مع حكم إسماعيل (1863 - 1879). وقد أقام إسماعيل مجلسا لشورى النواب اجتمع لأول مرة في 19 نوفمبر سنة 1866، وكان أعضاؤه خمسة وسبعين من الأعيان والعمد، وكانت اختصاصاته محدودة بالأمور الإدارية، كما كان رأيه استشاريا بحتا. ويقول الشيخ محمد عبده في وصف ذلك المجلس: «ومع أن إسماعيل باشا أبدع مجلس الشورى في مصر سنة 1238 هـ وكان من حقه أن يعلِّم الأهالي أن لهم شأنا في مصالح بلادهم وأن لهم رأيا يرجع إليه فيها، لم يحس أحد منهم ولا من أعضاء المجلس أنفسهم بأن له ذلك الحق الذي يقتضيه تشكيل تلك الهيئة الشورية»[21].

ويمكن اعتبار العام 1877 سنة تحول في تطور الفكر والواقع السياسيين في مصر، حيث اضطر الخديو إسماعيل لأسباب خارجية تتعلق بزيادة ضغط قوى الدين

الأجنبي عليه، اضطر إلى إطلاق حرية الصحافة؛ فظهر عديد من الصحف التي أخذت تدعو إلى الأخذ بنظم الحرية، وبعد أن قال الخديو للمندوب الإنجليزي: «إن بلادي لم تعد في أفريقية، بل إنها أصبحت بالفعل جزءا من أوروبا، وصار من الطبيعي ترك طرق الحكم القديمة وقيام نظام حكومي يتفق مع حالة البلاد الاجتماعية»، كتب في خطاب تشكيل وزارة نوبار باشا في أغسطس سنة 1878 هذا الإعلان ذا الطابع الدستوري المهم: «وأريد، عوضا عن الانفراد بالأمر الذي هو قاعدة الحكم في بلادنا، سلطةً يكون لها حق الإدارة العامة، وتعادلها قوة موازنة من مجلس النظار، بمعنى أني أروم الاضطلاع بالأمر من الآن فصاعدا باشتراك ومساعدة مجلس النظار، وعلى هذا يجب أن يكون النظار متضامنين وأن يسري العمل على حساب رأي الأغلبية… وإني أرى أن تشكيل هيئة نظارة حائزة هذه المزايا ليس مخالفا لعوائدنا ولا لآرائنا وأفكارنا، بل موافق لأحكام الشريعة الغراء».

ثم دفعت الأحداث، ومنها الضغوط الوطنية للمصريين، الخديو إلى إعادة دعوة مجلس شورى النواب إلى الانعقاد، بعد أن أهمل سنين طويلة، على أن يُعطى الصلاحيات التي تُعطى لأمثاله في أوروبا، وعلى أن تكون الوزارة مسؤولة أمامه وليس أمام الخديو، وتم هذا الانعقاد في يناير 1879 وأظهر المجلس حمية واضحة وغيرة على صلاحياته ومنها مسؤولية الوزارة أمامه. وفي خطاب إلى شريف باشا يكلفه فيه بتشكيل وزارة جديدة في 7 أبريل سنة 1879 يقول إسماعيل: «إني بصفتي رئيسا للدولة ومصريا أرى من الواجب عليَّ أن أتبع رأي الأمة وأضطلع بأداء ما يليق بها من جميع الأوجه الشرعية. ولكني لما رأيت ما كانت عليه النظارة السالفة استولى عليَّ الأسف الشديد؛ لأن ذلك السير كان على غير رضا الملة والأهالي حتى نشأ عنه اضطراب ونفور سرى في جميع القلوب وحركها وكانت قبل ذلك في غاية الهدوء والسكون… لذلك قد وكلت إليكم تشكيل هيئة النظارة.. وأن تكون هيئة هذه النظارة من أعضاء وطنيين مصريين ومكلفة المسؤولية لدى مجلس الأمة».

ثم خُلِع إسماعيل وغادر مصر في يونيو سنة 1879 وتولى بعده توفيق الذي تظاهر في البداية بالميل إلى المطالب الوطنية وإلى عزمه على السير على «الحكم الشوري»، وهكذا فقد دُعِيَ شريف باشا إلى تأليف وزارة جديدة وقبل اشتراطه إيجاد نظام نيابي جديد، وقال في مرسوم إلى مجلس الوزراء في 3 يوليو سنة 1879:

«إن حسن الإدارة يتطلب أن تكون الحكومة الخديوية شورية ووزراؤها مسؤولين، ولن أحيد عن هذا المبدأ الذي ستقوم عليه حكومتي، ويجب علينا تأييد مجلس شورى النواب وتوسيع لائحته حتى يتمكن من تنقيح القوانين وتصحيح الموازين وغيرها من الأمور». ولكن حين وضع شريف باشا لائحة دستورية جديدة رفض الخديو توفيق التوقيع عليها. ولن ندخل في تفاصيل الأحداث التي تلت ذلك حتى الاحتلال البريطاني لمصر ودخول الجيش الإنجليزي إلى القاهرة في 15 سبتمبر 1882، ولكن الظاهرة التي تهمنا هي أن إقامة نظام دستوري على الطريقة الأوروبية، بما فيه من مجلس للنواب منتخب ووزارة مسؤولة أمامه، كان في مركز المطالب الوطنية. فماذا كانت طلبات أحمد عرابي حين قاد مظاهرة الجيش المشهورة في ميدان عابدين في 9 سبتمبر سنة 1881؟ قال للخديو: «طلباتنا هي إسقاط الوزارة المستبدة وتشكيل مجلس نواب على النسق الأوروبي وإبلاغ الجيش العدد المعين في الفرمانات السلطانية...»، وحين قال له الخديو: «كل هذه الطلبات لا حق لكم فيها، وأنا ورثت ملك هذه البلاد عن آبائي وأجدادي، وما أنتم إلا عبيد إحساناتنا»، كان رد عرابي المشهور: «لقد خلقنا الله أحرارا وإننا لا نستعبد بعد اليوم». وفي هذا القول وذاك تلخيص للنظرتين اللتين كانتا تتصارعان على ميدان السياسة وفي القلوب والعقول على السواء.

والآن، ما الإطار العام لهذه الحرية الشاملة التي حاولنا إبراز خطوطها الرئيسة على مسرح السياسة والتنظيمات السياسية؟ إنه من غير شك في رأينا شيء واحد: مجابهة الغرب. بعبارة أخرى: إن مطلبَ مختلفِ أحوالِ العالم الإسلامي لم يكن ذا أساس ديني، بل أساسه سياسي. وقد بدأت الهزة مع الحملة الفرنسية على مصر، وإذا كان رد الفعل الظاهر عند المصريين قد ارتدى ثوبا دينيا فإن جوهره كان سياسيا، وما كان النظر إلى الإفرنج من حيث هم «كفرة» إلا رداءً ضروريا لرفض حكم الأجنبي. ولكن الطامة الكبرى أن هذا الأجنبي «الكافر المعاند» كان قويا إلى حد إسكات المماليك في أيام قليلة، وقارئ الجبرتي يدرك طوال قراءته أحداث الحملة الفرنسية على مصر انبهار المصريين أمام قوة الغرب ليس فقط حربيا بل وتنظيميا وعلميا وغير ذلك، مما أدركوا معه أنه «فوق عقولهم». ولكن المصريين، أي المسلمين، كانوا بإزاء الفرنسيين في موقف لا يسمح إلا بلا أو نعم، وقد اختاروا

الرفض، وكان لا بد أن يكون رفضا كليا، فأعرضوا عن حكمهم وعن عاداتهم، وإذا كان بعضٌ من أفاضل العلماء أخذ في النظر الدقيق في بعض علوم الفرنجة العجيبة، وعلى الأخص علم الفلك، فإن كل ما أتى مع الفرنسيين خرج معهم.

وبعد هدوء الفورة والعودة إلى موقف التروي، ظهر الدرس واضحا ضروريا: لا بد من الأخذ عن الغرب من أجل مجابهة الغرب. في هذه العبارة القصيرة يتركز كل التناقض الوجداني الذي يعيش فيه العالم الإسلامي وعلى الأخص في قسمه المتكلم بالعربية، وهو تناقض وجداني ليس بإزاء الغرب فقط بل وبإزاء التراث الذاتي نفسه. وقد أدركت العقول المفكرة أن قوة الغرب ليست أشياء وأدوات، بل هي في المحل الأول أفكار وعلى الأخص تنظيمات سياسية، ولما كانت تقبل فرض «الحضارة الواحدة» (وهو فرض لايزال مقبولا حتى يومنا هذا، ولكنه خاطئ وخطير معا)، فإنها رأت، كما اتضح مع خيرالدين التونسي، أن اصطناع وسائل قوة الغرب يشترط الأخذ أيضا بتنظيماته السياسية «المؤسسة على دعامتي العدل والحرية»[22].

وفي مقابل «مجابهة الغرب» مع «الأخذ عنه»، كان هناك نوع من «مجابهة الماضي»؛ لأنك لن تأخذ عن الغرب وتبقى على الإطارات السياسية والاجتماعية والفكرية الموروثة في الوقت نفسه، ومن هنا فإن «مجابهة الماضي» تلك ظهر معها على الفور مفهوم آخر: هو مفهوم «التغيير». وهذا المفهوم مقبول عند الجميع حكاما ومفكرين، ومفكرين دينيين وعلمانيين على السواء. ولكن الذي اختلفوا بشأنه هو: تغيير ماذا؟ وإلى أي حد؟ وقد رأى الطهطاوي أنه تغيير لإطار الحياة ككل، وكان أديب على هذا الرأي أيضا، أما خيرالدين فإنه اكتفى بالتغيير السياسي، ورأى الأفغاني أنه تغيير في الموقف الديني والأخلاقي لا أكثر، وعلى حين أن الطهطاوي والتونسي رأيا أن التغيير المطلوب يجب أن يكون تدريجيا وعلى الأخص «إلى حد ما» فإن أديب والأفغاني سيريان أن التغيير المقصود ينبغي أن يكون فوريا وكليا.

ولن نتناول هنا تطور الموقف بإزاء الغرب، ونكتفي بالإشارة إلى الموقف من التراث. لقد ظهر كما أشرنا إدراك عام بأن طريقة الحياة (بما فيها من نظم وطرائق تفكير) لم تعد «مناسبة» لتطلعات أهل العصر ولضرورات السياسة، وانصب ما يقرب من الرفض على طرائق التنظيم والتفكير في العصر العثماني على الأخص،

وأصبح الموقف من التراث موقفا «انتقائيا»، فهو حين لا يُرْفَض كله فإنه لا يُقْبَل كله. ونلاحظ بصفة عامة وفي إيجاز بعض الاتجاهات السائدة:

أ) رفض التقليد وتأكيد حق الاجتهاد.

ب) ضرورة إعادة تفسير العقائد الدينية بالرجوع إلى الأصول مباشرة.

ج) رفض التراث السياسي.

د) وأخيرا وليس آخرا محاولة الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية.

ولا شك في أن طبيعة المنطق الذي حكم علاقات المواقف التي اتخذت من الغرب ومن التراث وفي ميدان السياسة والاجتماع وميدان الفكر وغير ذلك، هذا المنطق ينبغي أن يكون موضوعا لدراسة خاصة متأنية. ولكن الذي يبدو لنا الآن أن مصدرا كبيرا من مصادر تغيير النظرة كان الانتقال من اعتبار الجماعة مركز الاهتمام إلى تركيز النظر على الفرد. وربما كان هذا هو الدرس الأكبر، من الزوايا الاجتماعية والسياسية والفكرية، الذي تلقته العقول الإسلامية حين انفتحت على الغرب؛ لأن الحضارة الغربية هي في جوهرها حضارة فردية، وهو ما يظهر على الأخص في تعاليم الثورة الفرنسية التي كانت البنية الفكرية الأساسية لمجتمع القرن التاسع عشر الميلادي في أوروبا بصفة عامة وفي فرنسا بطبيعة الحال، فرنسا التي تطلع الجميع إليها في حماس وإقبال متفاوتي الدرجة. وما هذه النظرة الفردية؟ إنها في عبارة أخرى تعاليم ما يسمى بـ«الليبرالية» التي يمكن تلخيص قضاياها الرئيسة كما ظهرت في الحضارة الغربية في القرن التاسع عشر الميلادي فيما يلي:

1 - الكائن الحقيقي هو الفرد، وهو يسبق المجتمع بهذا الاعتبار.

2 - غاية الغايات هي السعادة.

3 - هدف الاجتماع الإنساني هو التقدم الاجتماعي، ومعيار ذلك هو مدى نصيب الفرد من الحرية.

4 - تنبغي مقاومة كل طغيان، سياسيا كان أو دينيا؛ لأن استقلال الفرد مبدأ أول.

5 - تنبغي معارضة سيطرة رجال الدين على الدولة تحت أي شكل.

6 - عائق بلوغ الفرد لحريته الكاملة ليس الحكومة (والدين عند الحريين الغربيين) فقط، بل هو كذلك الفقر والبطالة.

7 - تقضي كرامة الإنسان ضمان تعبيره الحر عن ذاته، وأخص مظاهر هذا التعبير هو حرية التعبير عن الرأي.

8 - كما تقضي بمساواته الأساسية مع الآخرين في الحقوق والواجبات، رجلا كان أو امرأة، وبلا تدخل للجنس أو العقيدة أو المنشأ.

9 - سلم الصعود في المجتمع ينبغي أن يظل مفتوحا أمام الجميع، وأن يكون مرنا متكيفا.

10 - طريق التغير الاجتماعي ينبغي أن يظل مفتوحا، على أن يتم تدريجيا.

وأول ما يلفت الانتباه في تطور تصور الحرية في الفترة التي تشغلنا ليس هو هذا الجانب أو ذاك من مفهوم الحرية، بل هو جهد من نتحدث عنهم في ميدان إدخال المفهوم إلى الثقافة الجديدة التي كانوا على وعي بأنهم بسبيل وضع الأسس لها. وقد كانوا، في معظمهم، على وعي كذلك بأن مفهوم الحرية شيء جديد على العقول، ولهذا التمسوا طرقا مختلفة في تقريبه وفي التحبيب إليه. وقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا المفهوم لم يكن معروفا في التراث التقليدي؛ حيث إن كلمة الحرية لم تكن تعني إلا شيئا واحدا: ضد حالة العبودية من الوجهة القانونية، فأنت حر أو أنت عبد رقيق. صحيح أن صفة «الحر» يمكن أن تعني أشياء أخرى، ولكن سيظهر للمتأمل أنها كلها مرتبطة بفكرة القدرة على الاختيار، ومن الواضح أن هذا نفسه سيعود في النهاية ليرتبط بمعنى عدم وجود قيد قانوني في صفة الشخص ذاته يمنعه من حرية التصرف، وهذا كله بالإضافة إلى أن الخلفية التقليدية تسيطر عليها، في ميدان تصور مكان الإنسان في الكون، فكرةُ أنه عبدٌ لله. وقد كان من الطبيعي ألا توجد فكرة الحرية كما شاهدها رفاعة وخيرالدين في فرنسا، كان من الطبيعي ألا توجد في التراث، وذلك لسببين جوهريين نلخصهما في إيجاز شديد (لأنه يمكن الإفاضة فيهما) فيما يلي:

أولا: كان تصور الكون في الثقافة التقليدية على هيئة دائرة مقفلة محكمة الحلقات، تتوالى فيها العلل والمعلولات، وعلى رأس هذه الدائرة تقوم الألوهية ذات القدرة الكاملة، بل القادرة وحدها بالمعنى الحق للقدرة، وفي مثل هذا الإطار فإن كل العلل الأخرى غير الإله الكامل ليست عللا بالمعنى الحق؛ لأنها جميعا تعود إليه، ومن هنا فإن الذات الإلهية هي وحدها العلة غير المعلولة، وعلى هذا فإن

كل ما هو غيرها مشروط بها، فكيف تُنسب إليه، أي إلى غير الإله، في ظل هذه الظروف، أي حرية؟ أما في الثقافة الأوروبية الحديثة فإن الكون قد انفجر ولم يصبح دائرة مقفلة؛ بل عالَما لامتناهيا يمتد إلى ما لا نهاية وإلى ما لا يدركه إدراك، وانفجر إلى ذرات متناثرة لا تربط بينها إرادة خارجية ولا يفرض عليها قانون سببي محكم الحلقات. وهذا التصور ينطبق على الكون الخارجي بمقدار ما ينطبق على المجتمع الإنساني. وفي هذا الإطار تصبح الحرية خاصة جوهرية للذات الإنسانية.

ثانيا: ويقابل تصوُّرَيْ الكون المقفل والكون المفتوح، تصوران آخران هما المجتمع أو الأمة من جهة، والفرد من جهة أخرى. ففي الثقافة التقليدية كان لمفهوم الأمة الأولوية المطلقة، بل الساحقة، على مفهوم الفرد؛ فهي لا تعرف مكانا لمفهوم الفردية، بل الفرد عندها مجرد جزء من كل، وهذا الكل وحده هو المهم وهو الذي يعطي الجزء معناه؛ ولهذا فإن الثقافة التقليدية لم تعرف إلا عددا نادرا جدا «من الأفراد» العظماء، وذلك على عكس انتشار ظاهرة «الفردية» في بادية شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، وما «الجاهلية» ذاتها إلا ضرب من ضروب «الفردية». أما الحضارة الأوروبية فإنها مبنية كلها على أساس مفهوم الفرد، وأنه أهم من المجموع الذي ينتمي إليه، ولا يقولون «الكل»؛ لأن ذلك المجموع إنما يتكون من أفراد، وهو ليس «أكبر» منهم. وعلى ضوء هذه الفكرة الأساسية جدا ينبغي أن نفهم مختلف مظاهر الحضارة الغربية من تصوراتها الدينية الجديدة إلى أخلاقها إلى فنونها إلى نظامها الاقتصادي الأساسي وهو النظام الرأسمالي. وعلى ضوئه أيضا ينبغي أن يفهم الملاحظ المحايد اختلاف النظرة إلى إطار وطريقة محاكمات رجال الشاه، بين الثورة الإيرانية (ونكتب هذا في أبريل - مايو سنة 1979) والسياسيين الغربيين فيما يخص ما يسميه الغرب باسم «حقوق الإنسان» (وأضف «الفرد»): فالجانب الأول يؤكد على حقوق «الأمة» ولا يهمه بضعة أفراد، أما الجانب الثاني فإنه يرى في كل فرد كيانا جديرا بالاهتمام وفي ذاته، وأنه ليس في مركز التابعية لكيان آخر هو «الكل».

لهذين السببين إذن، ولغيرهما، لم يكن لمفهوم «الحرية» من مكان في الثقافة التقليدية. وليس أدل على هذا من أن ذلك المفهوم فقير المضمون إلى حد بعيد عند ممثل الثقافة التقليدية في مجموعتنا، ألا وهو الأفغاني. فهو لا يعرف الحرية

في الأساس إلا من حيث إنها استقلال الأمة الإسلامية عن المستعمر، فهي الحرية القومية بالمعنى الديني، وإذا تعرض للحرية السياسية فإنه لا يعني بها إلا الشورى ويفضل استخدام هذا الاصطلاح على استخدام الآخر، أما ما كان رفاعة وأديب يضعانه تحت تسمية «الحرية الشخصية»، فإنه كان أمرا ينظر إليه الأفغاني بحذر شديد ويكاد يرى فيه المكروه ويقرنه بالمجون والخروج عن دائرة المشروع. وإذا حدث وتحدث الأفغاني عن الحرية في إبداء الرأي فإنه لا يقصد بها إلا تصورا تقليديا هو «الشجاعة الأدبية»، مع استثناء حديثه عن حرية الاجتهاد.

ومن الجدير بالتنبيه أن الشجاعة الأدبية شيء وحرية الرأي شيء آخر. إن الأولى ما هي إلا أن يصطنعك الحقُّ وسيلةً للإعلان عن نفسه، وأن يدفعك إلى ذلك اعتقادُك أنه من الأفضل لك أن تقف إلى جانب الحق، ومن ثم إلى جوار ما تعتقد أن الألوهيةَ ذاتَ الجلال تؤيده، عن أن تقف إلى جانب ما تؤيده سلطة بشرية وهي ظالمة فوق هذا. ففي الشجاعة الأدبية أنت تقف إلى جوار نظام الكون وتعبر عنه ولا تخشى فيه كما كانوا يقولون لومة لائم (وكأنه كان عليك انتظار اللوم!). أما حرية الرأي فإنها تصور جذوره مختلفة تماما، فهي جذور الكون المنفتح الذي يضم أفرادا متساوين في القدرة وفي الحقوق، وقولك ما ترى ليس تعبيرا عن نظام كوني هو الحق المطلق، بل هو تعبير عن رأي فردي هو الحقيقة النسبية، أي بالنسبة إليك أنت كفرد، ولهذا كان من جوهر مفهوم «حرية الرأي» أن تطلق رأيك وأن تعطي في الوقت نفسه للآخرين حرية إطلاق آرائهم، وأن تتمسك ما شئت برأيك ولكن مع إعطاء الآخرين حق التمسك بآرائهم، أما في حالة الشجاعة الأدبية كتعبير عن الحق المطلق فإنه من المعتاد أن يصاحبها التمسك بالرأي الذي تأتي به وبه وحده وعدم السماح للآخرين بأن تكون لآرائهم فرصة التعبير عن «الحق»، وهذا أمر طبيعي في إطار هذا التصور الأخير: فليس فيه إلا حق واحد هو المطلق، أما في التصور الأول فلا يوجد فيه حق مطلق، بل حقائق تتعدد بتعدد الأفراد.

كما نقول إن أول ما يلفت الانتباه هو حاجة مفكرينا إلى محض إدخال مفهوم الحرية وتقريبه إلى العقول وتحبيب النفوس فيه. وقد فعلوا هذا جميعهم، وفعلوه بطرق مختلفة.

أما رفاعة الماهر العظيم فإنه عرَّف الحرية، «عندهم»، بالعدل والإنصاف «عندنا»، وبعد أن يكون قد كسب إلى صف الحرية ميل القارئ، يضيف إلى مضمون المفهوم أشياء جديدة عجيبة، منها أن لا حاجة إلى ملك بالكلية! ليستطرد إلى القول بأن الإسلام فيه القول بالنظام الجمهوري في الحكم. إن المتحدث عن الحرية ينبغي أن يكون هو نفسه حرا، وهكذا كان رفاعة الطهطاوي: فهو أول من أخذ لنفسه في تاريخ الثقافة الإسلامية الحديث حقَّ أن يتحدث، ليس فقط فيما وافق الشرع، بل وفيما لم يخالف الشرع، وهذه خطوة فكرية عظمى لايزال يدور في إطارها كل تقديم للجديد في إطار يخشى فيه المفكر من إنكار أهل الجمود.

وإذا كان رفاعة قد تحدث في سنة 1834 ميلادية إلى جمهور المصريين والمسلمين العريض، فإن الوزير خيرالدين التونسي كان في العام 1867 يتحدث إلى أهل السياسة بعامة وإلى السلطان العثماني بخاصة، ولهذا فإنه أدخل مفهوم الحرية من زاوية المنفعة: أوروبا هي الخصم وهي الخصم القوي، وأساس قوتها نظام سياسي يقوم على الحرية، فإن أردتم مقاومتها فعليكم بعتادها السياسي بعدما اتخذتم أسلحتها الحربية. والطريف الذي تجدر ملاحظته عند رفاعة وعند خيرالدين هو أن تصورهما للحرية كان على اتصال مباشر بنظيره في الثقافة الأوروبية، ولكنهما برغم ذلك يأتيان بسوابق من الشريعة ومن التراث، السياسي والفكري، تؤيد ما عرفه الغرب وترجمه رفاعة تحت اسم «الحرية».

أما أديب إسحق، فإن القضية الأولى تصدق عليه ولا تصدق الثانية. ففي آخر عقد السبعينيات من القرن الميلادي الماضي، وبعد أن نادى إسماعيل، خديو مصر، بأنها أصبحت قطعة من أوروبا، ظن هذا الكاتب اللامع أن الثقافة الجديدة لن تقوم على أسس دينية، بل على أسس مدنية وعلمانية فقط. فَعَلَ وظَنَّ هذا بوصفه تلميذا للثورة الفرنسية التي هاجمت الكهنوت «وأنزلته من عرشه، وفَعَلَه وظَنَّه بوصفه سوريًّا من أصل كاثوليكي تنازل هو نفسه عن الديانة الكاثوليكية كأصل للاجتماع، فكان من أوائل دعاة الفكرة القومية التي لا تقوم لا على الدين (الإسلامي أو المسيحي) ولا على الجنس (السوري أو العربي أو المصري) بل على الاشتراك الثقافي، وأحد مظاهره الأولى الاشتراك في اللغة. وهكذا فإن أديب إسحق أدخل فكرة الحرية كفكرة قائمة بذاتها ومن حيث منفعتها لذوي السلطان. وعلى الرغم

من اختلاف صور تقديم الحرية عند هؤلاء الثلاثة واختلاف مبررات إدخالها فإنهم يشتركون جميعا في شيء مؤكد: هو أنهم أدخلوا هذا المفهوم الحديث من أجل معارضة سلطات قائمة؛ وأخصها السلطات السياسية والسلطات العلمية. وفي هذا يشترك معهم الأفغاني. فقد أكد مفهوم الشورى وحق الأمة من أجل الحد من تسلط الحاكم واستبداده، كما أكد مفهوم الاجتهاد في الدين من أجل معارضة جمود أصحاب التقليد وهدم سلطتهم التي بُنيت على الخوف والإرهاب.

ولا شك في أن القارئ قد لاحظ اشتراك كل مفكرينا الأربعة في الموافقة على شكل بدائي من أشكال الحرية، ألا وهو شكل التساوي أمام القضاء، وهو ما يعني كفالة الضمانات القانونية لكل الناس على حد السواء. ولكنهم سرعان ما يختلفون بشأن ذكرهم، ومدى هذا الذكر، لأشكال أخرى أكثر جوهرية من الحرية. ومن ذلك ما سميناه باسم الحرية السياسية، أي اعتبار المواطن شريكا في توجيه نظام الحكم في مجتمعه. وإذا كنا قد رأيناهم يتفقون جميعا على رفض الاستبداد، فإنهم يعودون ليختلفوا على مدى رفض الاستبداد من جهة وعلى مدى مشاركة «الرعايا» أو «الأهالي» في الحكم من جهة أخرى. فالطهطاوي كان مقداما جسورا في «تخليص الإبريز» (1834)، ولكنه يتراجع أمام سلطة الحاكم في «مناهج الألباب المصرية» (1869) ليجعل الحاكم مسؤولا ليس أمام الشعب بل أمام ذمته وأمام الله. وربما كان الوزير التونسي أكثر شجاعة في وجه السلطان العثماني من رفاعة أمام الخديو المصري حين أكد سلطة أهل الحل والعقد وسلطة الوزراء، ولكنه يعود ليجعل كل هؤلاء مجرد مفوضين للتصرف باسم السلطان وليضع حدودا وقيودا، وهنا نلمح فيه الوزير العملي أكثر مما نلمح المفكر النظري. ولم يكن أديب إسحق في مصر مصريا موظفا (ماعدا فترة قصيرة) ولا كان وزيرا رئيسه على نحو أو آخر هو السلطان، بل كان صوتا حرا في البرية فنادى بأعلاه برفض الاستبداد بكل صوره. ولكنه حين تناول مشاركة الأهالي في الحكم عاد إلى نوع من الواقعية واشترط التعليم، أي اشترط صفة «الصفوة». وكان على هذا الرأي أيضا طهطاوي مصر ووزير تونس، وإلى حد أبعد في التحفظ من أديب سورية، ولكن رفاعة الأريب أشار إلى خطوة هي الأساس لكل ديموقراطية، ألا وهي البدء بالمشاركة في إدارة «البلديات»؛ أي الشؤون المحلية في القرية والمدينة الصغيرة، ولايزال ما طالب به رفاعة منذ مائة وعشر سنوات هو

الذي يُنادي به القوم اليوم ويتمنون لو حدث. أما السيد جمال الدين فإنه طالب بالمشاركة، ولكن يظهر في كثير من الأحيان أنها المشاركة على طريقة الشورى، أي محض إبداء الرأي من دون أن يكون فيها إلزام للحاكم، وذلك مادام هذا الحاكم عادلا، أي مراعيا لأحكام الشريعة. ولم تكن وراء موقف الأفغاني هذا اعتبارات دينية فقط، وجوهرها أن محك الاعتبار ليس آراء الشعب بل موافقة الشريعة، بل وكذلك اعتبارات واقعية، وقد رأينا نقده المؤلم الصادق في عصره وبعد عصره «لنواب» الشعب الذين يشاركون في الحكم باسمه اسميا، ولمصلحتهم فعليا. «وعدم مثل هذا المجلس أفضل من وجوده».

وإذا أتينا الآن إلى قدس الأقداس في الحرية، ألا وهي الحرية الشخصية، وجدناهم جميعا يتراجعون خوفا، وهو حال الأفغاني صراحة، أو يتقدمون على حذر شديد أو ما يقرب من الحذر الشديد، وذلك ما عدا أديب إسحق وحده. إن قلب الحرية الشخصية هو حق التصرف الإرادي في الذات، وينتج عنه حق التعبير عن اختيارات الذات لنفسها سواء بالفكر أو بالعمل، ولا نستطيع أن نقول إن أحدا منهم، ما عدا الفتى السوري، قد تحدث عن الحرية الشخصية بمعناها العملي، أما عنها في جانب حرية الرأي وحرية الاعتقاد الديني فإن الأفغاني قد ازورَّ عنها ازورارا شديدا إلا فيما يخص حق الاجتهاد، وألمح إليها التونسي إلماحة سريعة جدا. أما الطهطاوي فنحن لا نشك في أنه كان معها بقلبه ولكن تعبيره عن جانبيها هذين كان تعبيرا حذرا طوال الوقت وعلى نحو غير مباشر في معظمه. وأديب إسحق هو الذي يتفرد وحده بين أربعتنا بتأكيد حرية الرأي وحرية العقيدة على نحو صريح، ولكن مع إلقاء الرماد في العيون من حين إلى آخر، ولن نجد بعده من يدافع عن هاتين الحريتين، في إطار الحرية الشخصية، دفاعا صريحا مباشرا إلا حين نقرأ لقاسم أمين، وفي كتابه «المرأة الجديدة» على الأخص (في العام 1900).

ولا شك في أن اختلاف وجهة النظر الأساسية، ما بين دينية وعلمانية، كان مصدرا أساسيا لهذه الاختلافات، وبرغم ذلك فإن هناك مصدرا مباشرا لها، ألا وهو الموقف من طبيعة الحرية ذاتها وما إذا كانت شيئا حسنا أم سيئا. والأفغاني لا يرى الحرية إلا في نطاق الدين، ولما كانت ممارساتها في الغرب أدت إلى الاستقلال عن الدين، فقد كان من الطبيعي أن يبدو وكأن الأفغاني ينظر إليها باعتبارها شيئا سيئا في ذاتها

ولا تصبح حسنة إلا إذا قُيدت. أما أديب إسحق فإنه كان على الطرف الآخر تماما، فالحرية عنده مسألة إنسانية صرفة وهي أمر «طبيعي» للإنسان، ومن هنا فإنها خير في جوهرها. ولا شك في أن الطهطاوي كان يميل إلى شيء من هذا، ولكنه اعتنى دوما بتأسيس الحرية، أو بتدعيمها على الأقل، على أساس ديني ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وهذا الأمر نفسه أيضا مع خيرالدين التونسي.

وإذا كان قسم من جهود من نتحدث عنهم قد اتجه نحو إدخال فكرة الحرية ذاتها، فإن الأمر كان أيسر كثيرا فيما يخص العدالة وسيلاحظ الدارس المنتبه أن المفكر ذا الوجهة الدينية سيهتم بالعدالة أكثر بكثير من اهتمامه بالحرية، وعلى العكس من ذلك سيكون حال المفكر ذي الوجهة العلمانية. وسينطبق هذا ليس فقط على الأفغاني من جهة والطهطاوي والتونسي وأديب من جهة أخرى، بل كذلك على محمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي، وعلى عبدالله النديم إلى حد ما، من جهة، وعلى قاسم أمين وأحمد لطفي السيد من جهة أخرى. وبرغم ذلك، وعلى الرغم من أن مفهوم العدالة كان من المفاهيم الاجتماعية الرئيسة في الشريعة، فإن حديث مفكرينا وأهل العصر عن العدالة كان بحد ذاته نوعا من التجديد؛ ذلك أن الأيديولوجيا السياسية التي انتهى إليها الفكر الرسمي في العصر العثماني، كما يمكن أن نرى على ذلك مثالا مرة أخرى عند الماوردي في «الأحكام السلطانية»، كانت قد جعلت من عدالة الحاكم وكأنها أمر يكاد يكون مفروغا منه، كما أنها لم توفر أيَّ سبيلٍ عملي فعلي للحد من ظلم الحاكم. وإذا نظرنا إلى الناحية الواقعية فإن واقع العالم الإسلامي تحت الحكم العثماني كان مشهد الظلم الأكثر أو الظلم الأقل، ولم يكن بحال مشهد العدل.

وإذا رجعنا إلى مؤلفات المؤرخين الإسلاميين للعصر العثماني، وخاصة في الفترة السابقة على الحملة الفرنسية على مصر، فإننا سنجد أنه حتى هذه الوظيفة الدنيا للعدالة التي استقر عليها الفكر السياسي العثماني، ألا وهي أن وظيفة العدالة هي الفصل في الخصومات، حتى هذه الوظيفة كثيرا ما كانت تتوقف – وغالبا ما كانت تتم – في ظروف قاسية هي الظلم بعينه، وسيستمر هذا الحال حتى خلال القرن التاسع عشر الميلادي، إلى درجة أن الاحتلال البريطاني سيفخر بأن مصر لم تشهد «عدلا وحرية» مثلما شهدت في عهد كرومر.

على هذا الضوء نفهم كيف أن في عودة مؤلفينا إلى الحديث ذاته عن العدالة بعض التجديد، وليس أدل على هذا من جهد خيرالدين التونسي في «إقناع» السلطان بأن له مصلحة في العدل، حين ينبهه إلى ما حدث مع الممالك الغربية: «وإنما بلغوا (أي ممالك أوروبا) تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة، وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم. وقد جرت عادة الله في بلاده أن العدل وحُسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات وبضدها يقع النقص في جميع ما ذكر، كما هو معلوم من شريعتنا والتواريخ الإسلامية وغيرها»[23].

ولكن الجديد الحق في تطور مفهوم العدالة على أيدي المفكرين الذين نتناولهم هو أنهم تحدثوا عنها على أنحاء مختلفة تتفاوت في قوتها من حيث هي واجب مطلق على الحاكم وأنها ليست منحة تُعطى، ومن حيث إنها حق «للمحكوم» (وليتأمل القارئ في هذا الاصطلاح الذي يفيض دلالة على إطار الاستبداد) يمكن له في بعض الأحيان أن يحصل عليه بالقوة، وأخيرا وليس آخرا أنهم بدأوا في الحديث عن ألوان إيجابية من العدالة إلى جانب أشكالها السلبية. وهذه المسألة الأخيرة هي المهمة حقا، حيث شاهدنا الانتقال من نوع من العدالة لا يقوم على نصوص والتزامات تفصيلية محددة سلفا إلى عدالة القانون المكتوب، ومن عدالة قانونية هي عدالة القضاء الذي قد يمنع الظلم أو يقتص له إلى عدالة تريد إحقاق الحق الاجتماعي والاقتصادي حتى قبل أن يقع الظلم، هذا بالإضافة إلى بدايات لتوسيع معنى الظلم وميادينه ومن ثم معنى العدالة وميادينها. ولكنَّا لاحظنا المؤلفين الذين انتبهوا إلى معنى العدالة الاجتماعية والاقتصادية لم يستطيعوا أن يتوصلوا في معظم الأحيان إلا إلى الجانب السلبي منه. فأشاروا إلى الظلم الاجتماعي وإلى الظلم الاقتصادي، ولكنهم نادرا ما قدموا تصورا إيجابيا، وإنْ كانت إشارة رفاعة الطهطاوي إلى تفسير جديد لقاعدة «الزرع للزارع» وتأكيده أولوية العمل على رأس المال يستحقان تنويها خاصا.

وخلال كل هذا نلاحظ أمرين أساسيين: الأول حدوث تطور من تأسيس العدل على أسس دينية إلى تأسيسه على أسس عقلية، أو قل «طبيعية». وقد امتزج هذان

التياران عند رفاعة الطهطاوي وبقي الأخير وحده عند أديب إسحق، وسيظل الأمر كذلك عند أحمد لطفي السيد ومن أتى بعده. الثاني استخدام نموذج العدالة الغربية، وخاصة من حيث نتائجها السياسية والمالية، كوسيلة لإغراء الحاكم بالتقيد بالسلوك العادل، وكأن القوم قد أدركوا أن مئات السنين من وعظ الوعاظ في المساجد أيام الجُمَع قد أثبتت فشلها الذريع، فتحولوا من الوعظ بالوعد والوعيد القولي إلى التلويح بالمصلحة، أي من لغة الكلمات إلى لغة الأشياء، وهذا اتجاه رئيس في تطور عقلية أهل العصر، ولايزال مرض الفصام بين الكلمات والواقع من الأمراض المزمنة حتى وقتنا هذا في كل بلادنا.

وربما سيلاحظ القارئ المتخصص في دراسة السياسة أننا في فصولنا السابقة وفي هذا الفصل لم نحاول ربط أفكار مؤلفينا الأربعة في إطار نظري متسق ولم نطلق عليها اسما من أسماء النظريات السياسية التي تمتلئ بها الكتب المنقولة عن الغرب. ولهذا عدة أسباب. الأول، أننا شديدو الحساسية إزاء استخدام التصورات الغربية في خارج إطارها الذي هو حضارة الغرب ونظرتها إلى نفسها وإلى الحضارات الأخرى والتاريخ والإنسان، وساذج ساذج من يظن أن «أفكار» الغرب يمكن استعمالها كأشيائه، وسيظل علينا وقتا طويلا أن نحذر من استخدام مقولات الغرب في النظر إلى أنفسنا (ومثال واحد سريع على ذلك هو تعبير «القرون الوسطى الإسلامية» فهو لا معنى له وهو محض نقل ساذج)، ولهذا فلم نتحدث عن «نظرية طبيعية» في كذا أو كذا ولا عن مشكلة «الصراع بين الدولة والفرد» إلى غير ذلك. السبب الثاني، أنه حتى في حالة نقل بعض مؤلفينا لتصورات غربية «فإنهم كانوا ينقلون أفكارا مفردة ولم يكونوا ينقلون نظريات بأكملها، والعلة في ذلك أنهم كانوا ينقلون ما يرون أنه مناسب للتطبيق، كما أن الوقت لم يكن وقت تفرغ للتنظير الشامل. وهذا هو السبب الثالث: أنه لا يوجد عند أي من مؤلفينا جهد نظري مستمر متسق مقصود من أجل بناء تكوين نظري كان واضح المعالم عندهم، فهم لم يرتفعوا إلى مستوى النظرية الشاملة. ومن فعل ذلك عندنا حتى اليوم؟

لهذا فإننا سنشير إشارة سريعة إلى عدد من الاتجاهات العامة وعدد من الأفكار المواكبة لحديثهم عن العدالة والحرية، وهي الأفكار التي تشكل البيئة النظرية لآرائهم السياسية والاجتماعية.

وأول ما هو جدير بالذكر هو أن الاتجاه الديني في ميدان الفكر وميدان الاجتماع وميدان السياسة قد ظهرت بإزائه وانتشرت اتجاهات يمكن تسميتها على توالي هذه الميادين: بالاتجاه العقلي والاتجاه العلماني والاتجاه القومي. وأحيانا ظهرت هذه الاتجاهات جنبا إلى جنب عند الشخص نفسه مع الاتجاه الديني، إما متواكبة وإما مختلطة وإما مختصة بميدان دون آخر وإما ظاهرة على مستوى الأفعال بينما يكون الاتجاه الديني ظاهرا على مستوى القول. ويمكن تطبيق هذه التعميمات على حالة مفكرينا الأربعة وعلى غيرهم من رجالات العلم (مثلا الشيخ حسن العطار في مصر) والسياسة (محمد علي مثلا) والأدب (الشيخ المرصفي مثلا). وأطرف الحالات هو رفاعة الطهطاوي الذي جمع بين الاتجاهات الأربعة جميعا، فنحن لا نشك في صدق تعلقه بمبادئ الدين الإسلامي، وبرغم ذلك فها هو لا يعود إلى الأزهر بعد أن عاد من فرنسا، وها هو في «تخليص الإبريز» يقول إنه سوف يتبع الشريعة ويتبع العقل معا، وها هو يؤسس المجتمع البشري في «مناهج الألباب المصرية» على أسس طبيعية وعقلية إلى جانب إشارته إلى الأسس الدينية، وها هو أخيرا وليس آخرا يؤسس الاتجاه القومي في السياسة على حساب مفهوم «الأمة» الإسلامي، حين يتحدث عن «الوطن» المصري كإطار لأفكاره السياسية والاجتماعية. أما خيرالدين التونسي فإنه لم يكن «قومي» الفكر السياسي بل ظل مرتبطا بفكرة الدولة العثمانية التي تدخل في إطارها ما يمكن إدخاله من أطراف «الأمة» الإسلامية على اختلاف لغاتها، وبرغم ذلك فإنه كان واضح التأكيد على دور العقل في النظر إلى الأشياء وعلماني النظرة إلى كثير من شؤون المجتمع وعلى الأخص ميدان التجارة أو ميدان النشاط الاقتصادي بأعم. وإذا كان هناك مفكر يقول بالعقل وحده وبالعلمانية الكاملة وبالقومية أساسا سياسيا وحيدا فإنه أديب إسحق من غير أدنى شك، وهو أول مفكر علماني بالمعنى الدقيق وأحد رواد الفكرة القومية الأوائل جدا كما سبق أن أشرنا. ويقف الأفغاني كعادته متفردا يجمع بين غرائب: فهو ليس قومي النزعة بل إسلامي، وبرغم ذلك تجد عنده حثا للمصريين على التنبيه إلى قوميتهم، وهو قد اشتهر بتأكيده أن الدين ينبغي أن يظل، بعد تطهيره مما علق به وإعادة تفسيره، مركز الحياة الاجتماعية، وبرغم ذلك له مواقف أقرب إلى العلمانية، ومنها مثلا اشتراكه في تجمع لا ديني مثل الماسونية. أخيرا فإنه كان يضع الوحي فوق العقل،

ومن هنا فهو ديني النزعة في ميدان الفكر ومن الخطأ أن يقال إنه عقلي؛ لأنه فرَّق بين استخدام العقل في إطار الدين بحيث يكون خادما للعقائد، وهو موقفه، وبين القول بالعقل أساسا للفكر يقف مستقلا عن الدين وقد يقف وحده كما هو الحال عند المفكرين الرافضين للدين.

ونشير سريعا إلى أنه يواكب الانتقال من الاتجاه الديني إلى الاتجاه العقلي والعلماني والقومي، انتقال آخر من سيادة ما يمكن تسميته «بالنظرة الأخلاقية» إلى الأشياء والأفكار إلى اتساع وانتشار ما يمكن تسميته «بالنظرة العلمية». ولن نستطيع بطبيعة الحال التفصيل في هذا هنا.

ويتميز عصر «فجر النهضة» الذي نتناوله بموقف تنضوي تحته اتجاهات فرعية كثيرة، وهو الموقف الذي يمكن تسميته «بتغير النظرة إلى التاريخ». فقد انفك حزام النظرة التاريخية التقليدية، وكانت في قسم كبير منها أسطورية بالمعنى الحرفي، وكانت في قسمها الأغلب غير نقدية، وكانت العلة المباشرة في هذا الانفكاك هي انكسار حزام العزلة من حول البلدان الإسلامية. فتغيرت، أو أخذت في التغير، النظرة إلى ماضي تلك البلدان، ليس في قسمه الإسلامي فقط بل وفيما قبله، بل إن هذا الما-قبل لهو حدث جوهري ولايزال مطلوبا تعميقه اليوم؛ لأن قوى الجمود تبدو وكأنها تريد أن تجعل من تاريخ الغزوات العربية البداية الحقة لتاريخ كل البلاد التي دانت للإسلام، بل إن إعادة اكتشاف تاريخ شبه الجزيرة العربية ذاتها في مرحلة ما قبل الإسلام لأمر ذو أهمية. وتغيرت النظرة كذلك إلى تاريخ البلاد الأجنبية، ولم يقتصر الاهتمام على التاريخ البعيد بل أخذ يتجه إلى تاريخهم القريب وكما يكتب يوما بيوم، وهذا هو الاهتمام بتيارات السياسة الدولية ومتابعة شؤونها.

وإذا ما نحن ألقينا نظرة على الأربعة الذين نتحدث عنهم لوجدناهم جميعا يهتمون بأحداث التاريخ ويبذلون جهودا متفاوتة في إعادة النظر إليه، وإن كان ذلك من حيث هو أحداث وليس من حيث فكرة التاريخ ذاتها. وأبرز الأربعة في هذا الميدان هو رفاعة الطهطاوي الذي ترجم وأشرف على ترجمة كتب تاريخية كثيرة، ولكنه كذلك أول من ألَّف في التاريخ الإسلامي على الطريقة الحديثة بكتابه «نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز»، وأول من أعاد النظر إلى تاريخ مصر القديم وكشف أمام أعين أهل العصر امتدادات مصر الموغلة في القدم، وذلك في كتابه

«أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق إسماعيل»، أما خيرالدين التونسي فإن كتابه ذاته، «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، ما هو إلا كتاب في التاريخ، وإن كان التاريخ القريب والتاريخ المفيد لرجل السياسة. وعلى الرغم من أن أديب إسحق لم يكتب كتبا مطولة فإن مقالاته تشيع فيها المعارف التاريخية وبعضها مكرس للتعريف التاريخي، وقد أشرنا إلى ذلك في مكانه. وفيما يخص الأفغاني فإن فضله الأول في هذا المجال يقوم في ضربه لسلسلة الوسائط المتتالية التي حالت بين المسلم وإدراك عصر الإسلام الأول.

ومع هذا الموقف ظهرت اتجاهات فرعية بعضها ذو أهمية عظمى، وأبرزها شيئان أو ثلاثة: الأول ما يمكن تسميته «بإعادة تقييم العالم»، والثاني الوقوع في مخالب نظرة لانزال نعانيها ولا يدري أحد مدى خطئها، وهي القول «بعالمية الحضارة»، والثالث البدء في توسيع النظرة إلى أحداث التاريخ، التي لا تصبح أفعال الملوك فقط، وما يرتبط بذلك من ربط السياسة بالاجتماع والاقتصاد. ومن الملاحظ أن النظرة التطورية أخذت تكتسب قوة وأهمية في الفترة التي نختص بها ونالت انتشارا واسعا بعد نقل نظرية التطور ووصول أخبارها، ومن المفهوم أن النظرة الدينية المتسقة لا تتوافق مع القول بالتطور. هذا وقد سبق أن أشرنا في خلال كل دراستنا إلى سيادة مفهوم التغير ومفهوم التغيير، وهما مرتبطان على نحو ما باختلاف النظرة التاريخية.

والموقف الكبير الثالث الذي تميزت، به فترتنا، بعد الموقف العقلي والعلماني والقومي ثم موقف تغيير النظرة إلى التاريخ، هو موقف تغيير النظرة إلى الإنسان. ومرة أخرى نجد الظاهرة الرئيسة التي تتمثل في انكسار القيود: قيود على الفهم، فيظهر مفهوم حق الاجتهاد، وقيود على السلوك، فتظهر أنواع الحريات، كما رأينا وعلى الأخص الحريات الشخصية، وعلى رأسها حرية الرأي وحرية العقيدة الدينية، وقيود سياسية، فيأخذ الشخص يتحول من «رعية» و«محكوم» إلى «إنسان» و«مواطن»، ويؤكد بغير استثناء حقه الثابت في توجيه الحكم. ولا شك في أن هناك اتجاها ظهر خلال الفترة التي نهتم بها ويدل على تحول تدريجي إلى الاهتمام بمفهوم «الفردية»، ولكن العوائق التي كانت موضوعة كانت قوية إلى درجة لم تسمح له لا بالانتشار السريع ولا بالانتشار

العريض، وهذه القوى العائقة بعضها خارجي، في المجتمع، وبعضها داخلي، في ذات الفرد، وهي لاتزال عاملة إلى اليوم في منطقتنا. ومن دلائل الانتشار التدريجي لمفهوم الفردية تأكيد المساواة بين البشر، والإشارة الواضحة إلى وجوب توافر حق حرية العمل والنشاط وخاصة في ميدان النشاط الاقتصادي، والمطالبة المتصلة بالقوانين المكتوبة المقيدة لسلطة الحاكم أيا كان مستواه، واليا كان أو موظفا في مديرية.

وبشأن تأكيد مفهوم الإنسان الفرد تدور عدة مفاهيم توابع كان معظمها جديدا كل الجدة، ومن أهمها مفهوم التقدم والتمدن، ومفهوم السعادة ومفهوم التفاؤل. ولكن المجال الأكبر للاتجاه الإنساني والفردي (ونقصد «بالإنساني» النظر إلى الشخص من حيث هو ذات مستقلة في الكون وليس من حيث هو ظاهرة عرضية تابعة تقع في أسفل السلم الكوني، ونقصد «بالفردي» التأكيد على الفرد في مقابل – أو على الأقل إلى جانب – الجماعة) هو ميدان العلاقة بين السلطة والشخص، وهنا نلاحظ، إلى جانب القول بالحقوق الطبيعية – أي العقلية – للبشر، وجود اتجاهين أساسيين: تأكيد لا دينية السلطة السياسية من جهة وإنسانية الحاكم ومساواته مع كل الآخرين من جهة أخرى. وقد سبق أن أشرنا إلى تأكيد كل مؤلفينا وجوب اضطلاع كل شخص بمسؤوليته عن نظام الحكم السياسي وأهمية المبادرة الإيجابية في ذلك الميدان، وقد أراد لها خيرالدين التونسي تأسيسا قانونيا، وقدمها أديب إسحق واجبا عقليا، وعلى حين أن الأفغاني دعا إليها في حماس الخطابة فإن رفاعة رأى ضرورة البدء فيها من البداية، من نُظُم الحكم المحلي.

ويبقى أن نسأل أخيرا سؤالا لا شك في أنه يرد على أذهان الكثيرين: ما مصادر مفكرينا هؤلاء التي اعتمدوا عليها في تقديم تصوراتهم عن العدالة والحرية؟

إن النظرة الساذجة غير النقدية هي التي ستسارع بالقول إنهم أخذوا أفكارهم عن الحرية عن الحضارة الغربية، وتلك عن العدالة من مصادر إسلامية وأخرى غربية. ولا جدال في أن قراءات كل من رفاعة الطهطاوي وخيرالدين التونسي وأديب إسحق في كتب الحضارة الغربية كانت قراءات واسعة بل كانت قوية التأثير وخاصة عند الأخير. ولكن هل هناك بالفعل نقل ونقل حرفي؟ وهل ذهب هؤلاء إلى أفكار الغربيين وعادوا يرددونها بذاتها؟ إننا نريد أن نقف من فكرة «المصادر الفكرية»

موقفا شديد التحفظ وخاصة حين لا نكون بإزاء حالة نقل حرفي بالفعل، ونفضل عليها بكثير فكرة «التأثير الفكري».

ذلك أن المصدر الحقيقي لتلك الأفكار لم يكن منابع الغرب ولم يكن مصادر إسلامية على السواء؛ لأن هذه وتلك كانت قائمة في وقت ما ولم يلتفت أحد إليها ليقدم أفكارا كتلك التي عرضنا لها، إنما المصدر الحق هو مطالب الواقع الإنساني في أبعاده المختلفة. وحين ظهر واقع إنساني معين ظهرت الحاجة إلى أفكار جديدة، وتقدم من توافر لديه حس حاد بهذه الحاجة، من مفكرين وسياسيين، ليلبي مطالب هذه الحاجة، واعتمد على الغرب حينا، وعلى مصادر تقليدية إسلامية حينا، وعلى تأمله الشخصي حينا ثالثا وكل الأحيان. وهذا الواقع الجديد بدأ يبزغ حين تهتكت صور السلطات التقليدية من حربية وسياسية واجتماعية وعلمية، وقد بدأ هذا التهتك مع الحملة الفرنسية على مصر. وقد أحس أكبر العقول في السنوات التي تلتها مباشرة بالحاجة إلى تغيير الأطر التي تنظم حياة المجتمعات التي كانت داخلة في دائرة «بلاد الإسلام» في ذلك الوقت، وأبكر الأمثلة على ذلك محمد علي في ميدان السياسة والشيخ حسن العطار شيخ الجامع الأزهر في ميدان الفكر، ونعلم أنه أعلن ضرورة تجديد المعارف في بلادنا بعد اتصاله الوثيق بعلماء الحملة الفرنسية.

وهكذا فإن المصدر الحق إنما هو الحاجة إلى بنية فكرية جديدة، وهذه الحاجة هي التي وجهت المفكر إلى الغرب نموذجا أو إلى التقاليد الإسلامية عضدا، ولولا هذه الحاجة لبقي الفكر على ما هو عليه. وليس أدل على أن الغرب لم يكن «مصدرا» مباشرا لأفكار الحرية عند رفاعة وخيرالدين على الخصوص، من الجهد الواضح الذي بذلاه كما لاحظنا من أجل تقديم المقابل الإسلامي دوما، ومن أجل وضع الحدود وإعادة التفسير لأشياء غربية وإسلامية على السواء. وعليه، فإن الإشارة إلى اهتمام مؤلفينا بسوابق التراث الإسلامي أمر صحيح، وصحيح كذلك الإشارة إلى أهمية الحملة الفرنسية وما حملته من نموذج، وإلى دور البعثات التي أرسلتها مصر ومن بعدها الدولة العثمانية إلى أوروبا، وإلى الاختلاط بالأجانب على نحو متزايد، وإلى نتائج التعليم المدني غير الديني، كل هذا صحيح، ولكنه لن يعد دليلا على وجود «مصدر» غربي أو إسلامي، بل دليلا على «تأثير» من هذا الجانب أو ذاك فقط. بل إننا لنذهب بعيدا في هذه الطريق ونقول إن التقاليد الإسلامية لم تكن هي مصدر

أفكار العدالة والحرية عند الأفغاني، وهو الذي يبدو إسلاميا فيما قدمه بشأنهما. ذلك أن هذه التقاليد كانت موجودة ومقيدة في الكتب، وإنما الأفغاني هو الذي فك إسارها وأعاد التنبيه عليها، وكفى مثالا على ذلك تأكيده حق الاجتهاد. فماذا كان مصدره إذن؟ هو الواقع الحي، وآزره ودفعه في هذا السبيل عامل شخصي لا سبيل إلى إنكاره: وهو حمية عنده وحماس فائق. والحق أن العنصر الشخصي ظاهر أيضا عند كل من رفاعة الطهطاوي وخيرالدين التونسي وأديب إسحق، فكلهم أفراد ممتازون فاقوا أغلبية أهل عصرهم وتوافر لديهم إحساس بالرسالة حاد.

حقا قد تختلف دوافع كل منهم، وقد تختلف درجة اتساق أفكارهم، وقد تختلف جسارة كل منهم عن جسارة الآخر، وقد تتفاوت درجة إحساسهم بالصعاب وطرائقهم في التغلب عليها، وقد تختلف درجة أهمية كل من فكرتي العدالة والحرية في إطار اهتمامات كل منهم، وقد تختلف أخيرا درجة أصالة كل منهم فيما جاء به، وبرغم ذلك فإنهم جميعا قد عبروا عن الواقع نفسه، لكن بطرائق مختلفة، واقترحوا البدائل المختلفة ولكنها بدائل قدموها لأهل عصر واحد، ولاتزال في جوهرها، كما نرى من واقع الحال، البدائل التي لاتزال تقدم حتى اليوم إلى أهل هذا العصر، عن حق أو عن غير حق.

الهوامش


Withe

المقدمة

(1) ونضيف أننا لم نشر إلى الحركة الوهابية إلا سريعا، وإلى مواقف علماء الأزهر وأعيان المصريين خلال الحملة الفرنسية؛ لأن كلتا الحركتين تقع قبل «فجر النهضة»، وإنْ كانتا تحتويان على نحو ضمني على عناصر مهمة تخص فكرتي العدالة والحرية.

الباب الأول

الفصل الأول

(1) حول حياة الطهطاوي ووظائفه، انظر الملحق الأول في نهاية هذا الفصل.
(2) «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، ص 3 من صفحات الطبعة الثانية التي تمت في حياة المؤلف (1849).
(3) المرجع السابق، ص 166 – 167.
(4) المرجع السابق، ص 5.
(5) المرجع السابق، ص 5، وانظر كذلك ص 17.
(6) المرجع السابق، ص 4.
(7) المكان نفسه.
(8) في الملحق الأول لهذا الفصل تعريف سريع بهذا الرجل الكريم، وقد قرظ كتاب رفاعة والتقريظ يوجد في صدر الكتاب.
(9) «تخليص الإبريز»، ص 4.
(10) يسمي رفاعة كتابه أحيانا «بالرحلة»، ص 4، ص 208.
(11) «تخليص الإبريز»، ص 4.
(12) المكان نفسه.
(13) «تخليص الإبريز»، ص 4.
(14) المرجع نفسه، ص 7، وانظر ص 9.
(15) المرجع نفسه، ص 5.
(16) المرجع نفسه، ص 8.
(17) المكان نفسه.
(18) المرجع نفسه، ص 9.
(19) المرجع نفسه، ص 12.
(20) المرجع نفسه، ص 157.
(21) المرجع نفسه ص 167 – 187.
(22) المرجع نفسه، ص 71 – 82.
(23) المرجع نفسه، ص 21.
(24) المرجع نفسه، ص 22.
(25) المكان نفسه.
(26) المرجع نفسه، ص 220، وانظر كذلك ص 237.
(27) المرجع نفسه، ص 155، وراجع ص 4، 5، 7، 9.

الفصل الثاني

(1) «تخليص الإبريز»، ص 80.
(2) «تخليص الإبريز»، ص 73.

(3) «تخليص الإبريز»، ص 74.

(4) انظر مثلا في بداية «التخليص»، ص 8 - 9.

(5) «تخليص الإبريز»، ص 73.

(6) المكان نفسه.

(7) المكان نفسه.

(8) المكان نفسه.

(9) «تخليص الإبريز»، ص 74.

(10) المكان نفسه.

(11) المرجع نفسه، ص 74 - 79.

(12) المرجع نفسه، ص 80 وما بعدها.

(13) المرجع نفسه، ص 80.

(14) «تخليص الإبريز»، ص 74.

(15) المرجع نفسه، ص 82.

(16) المكان نفسه.

(17) «تخليص الإبريز»، ص 83.

(18) «تخليص الإبريز»، ص 83.

(19) المكان نفسه.

(20) «تخليص الإبريز»، ص 167 - 188.

(21) «تخليص الإبريز»، ص 167.

(22) «تخليص الإبريز»، ص 167.

(23) يقول رفاعة في ص 186: «وبعد تولية هذا الملك الجديد ظهرت عدة تعصبات عظيمة، منها من يريد عزله ونصب الجمهورية لعدم اكتفائه بالحرية وطلبه أزيد من ذلك».

(24) «تخليص الإبريز»، ص 167. ويقول رفاعة ص 177: «الملكية يجلسون في الجهة اليمنى، والحريون في الجهة اليسرى، والتابعون لآراء الوزراء في الجهة الوسطى».

(25) «تخليص الإبريز»، ص 170.

(26) «تخليص الإبريز»، ص 172.

(27) الموضع نفسه.

(28) المكان نفسه.

(29) «تخليص الإبريز»، ص 72.

(30) المرجع نفسه، ص 212.

(31) «تخليص الإبريز»، ص 215.

(32) المرجع السابق، ص 218 - 219.

(33) «تخليص الإبريز»، ص 4.

(34) المرجع السابق، ص 71.

(35) المرجع نفسه، ص 4.

(36) «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده»، الذي نشره الشيخ محمد رشيد رضا، الجزء الأول، ص 976، القاهرة، سنة 1931.

الفصل الثالث

(1) عبدالرحمن الرافعي، «عصر محمد علي»، الطبعة الثالثة، 518، القاهرة، سنة 1951.

(2) عبداللطيف حمزة، «أدب المقالة الصحفية»، الجزء الأول، ص 117 - 119، ويحوي هذا

الكتاب معظم مواد العدد المشار إليه (ص 112 - 121).

(3) «مناهج الألباب المصرية»، ص 4.

(4) المكان نفسه.

(5) المكان السابق.

(6) «مناهج الألباب المصرية»، ص 235.

(7) المرجع السابق، ص 289. ويضيف رفاعة على الفور: «ولا شك أن قلوب الرعية هي خزائن ملكها، فما أودعه فيها فهو مستودع في أنحاء مسالكها ولا يكون الملك عظيم القدر إلا بأهالٍ دونه عظموه.. فعليه أن يمنحهم وسائل التعزيز والتكبير، وأن يمنع عنهم رذائل التصغير والتحقير».

(8) «مناهج الألباب المصرية»، ص 232.

(9) «المرشد الأمين»، ص 95.

(10) المرجع السابق، ص 94.

(11) المرجع نفسه، ص 128.

(12) المرجع ذاته، ص 129.

(13) «المرشد الأمين»، ص 125.

(14) المرجع السابق، ص 8.

(15) المرجع السابق، ص 127.

(16) المرجع السابق ص 127، 128.

(17) في كل ما سبق من تفاصيل أنواع الحريات، انظر «المرشد الأمين»، ص 127 - 128.

(18) المرجع نفسه، ص 128.

(19) المرجع نفسه، ص 129.

(20) المكان نفسه.

(21) المرجع ذاته، ص 126.

(22) «المرشد الأمين» ص 125.

(23) مناهج الألباب المصرية، ص 269.

(24) المكان السابق.

(25) المرجع السابق، ص 269 - 270.

(26) القول السديد في الاجتهاد والتجديد، نشر أولا في مجلة «روضة المدارس»، ثم طبع في طبعة منفصلة العام 1287 هـ (1870 - 1871م).

(27) ص 292 - 293.

(28) نلاحظ هنا أن رفاعة يرد التحية بأحسن منها، وكان خير الدين التونسي قد ذكر كتاب «تخليص الإبريز»، في مقدمة «أقوم المسالك إلى معرفة الممالك»، تونس، 1867، ص 69.

(29) المكان نفسه.

(30) «المرشد الأمين» ص 129.

(31) المكان نفسه.

(32) المكان نفسه.

(33) المرجع نفسه، ص 129 - 130.

(34) مناهج الألباب المصرية ص 66.

(35) المرشد الأمين، ص 130.

(36) المرجع نفسه، ص 130 - 131.

(37) مناهج الألباب، ص 66.

(38) المكان نفسه.

(39) المرجع نفسه ص 67 - 68.

(40) المكان نفسه.

(41) «تخليص الإبريز»، ص 160.

(42) المرجع السابق، ص 219.

(43) المرجع السابق، ص 220.

(44) «مناهج الألباب المصرية»، ص 240.

(45) «المرشد الأمين»، ص 124. وراجع كذلك المكان السابق.

(46) «مناهج الألباب المصرية»، ص 234.

(47) المرجع السابق، ص 88.

(48) «المرشد الأمين»، ص 128. والعبارات الأخيرة تحوي فكرة غاية في الدقة.

(49) المرجع السابق، ص 95.

(50) «مناهج الألباب المصرية»، ص 232.

(51) المرجع السابق، ص 232 - 233، وانظر ص 237.

(52) المرجع نفسه، ص 232 - 238.

(53) المرجع نفسه أيضا، ص 238.

(54) «مناهج الألباب المصرية»، ص 236.

(55) المرجع نفسه، ص 236 - 237.

الفصل الرابع

(1) يقول وهو بصدد الحديث عن العدل عندنا الذي هو الحرية عندهم، «لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين»، «تخليص الإبريز»، ص 80.

(2) «تخليص الإبريز»، ص 83.

(3) قارن مثلا المرجع السابق، ص 183.

(4) «تخليص الإبريز»، ص 82، 180.

(5) تخليص الإبريز، ص 73.

(6) المرجع نفسه، ص 80.

(7) المرجع ذاته، ص 82.

(8) المكان نفسه.

(9) «تخليص الإبريز»، ص 168.

(10) المكان نفسه.

(11) المرجع نفسه، ص 80.

(12) «مناهج الألباب المصرية»، ص 237.

(13) المرجع السابق، ص 236 - 237.

(14) المرجع نفسه، ص 237.

(15) انظر مثلا «تخليص الإبريز، ص 21، 81.

(16) «مناهج الألباب المصرية»، ص 242.

(17) المرجع السابق، ص 242 - 243.

(18) «المرشد الأمين»، ص 124.
(19) المرجع السابق، ص 131.
(20) «مناهج الألباب المصرية»، ص 120.
(21) المرجع نفسه، ص 124.
(22) المرجع ذاته، ص 129.
(23) انظر مثلا في «مناهج الألباب المصرية»، ص 243، 289، وفي «المرشد الأمين»، ص 2 وغير ذلك.
(24) المرجع نفسه، ص 290.
(25) «مناهج الألباب المصرية»، ص 164.
(26) المرجع السابق، ص 165.
(27) المرجع نفسه، ص 243.
(28) المرجع ذاته، ص 257.
(29) المرجع نفسه، ص 156.
(30) «مناهج الألباب المصرية»، ص 290، 294، و«المرشد الأمين»، ص 93.
(31) «المرشد الأمين»، ص 90.
(32) «مناهج الألباب المصرية»، ص 244 – 245، 280 – 281.
(33) المرجع السابق، ص 156.
(34) «مناهج الألباب المصرية»، ص 63 – 65.
(35) «مناهج الألباب المصرية»، ص 289 - 290.
(36) «المرشد الأمين».
(37) المرجع نفسه، ص 64.
(38) «مناهج الألباب المصرية»، ص 245.

الملحق الأول

(1) محمد عبدالغني حسن، «حسن العطار»، دار المعارف، القاهرة، ص 74.
(2) جمال الدين الشيال، «رفاعة رافع الطهطاوي»، دار المعارف، القاهرة، ص 23، نقلا عن «حلية الزمن في مناقب خادم الوطن»، وهو ترجمة كتبها صالح مجدي عن أستاذه.
(3) المرجع السابق، ص 24.

الباب الثاني

الفصل الأول

(1) «أقوم المسالك»، المقدمة ص 4، 5، 7، 48، 49، 76.
(2) وليس أدل على هذا من أن اسم تونس لا يرد في المقدمة إلا مرة واحدة وبصورة جانبية (حين الحديث عن أستاذ المشايخ الحنفية بالديار التونسية، ص 42).
(3) المقدمة ص 50.
(4) المكان نفسه.
(5) المقدمة ص 8 - 9.

الفصل الثاني

(1) المقدمة ص 5.
(2) المكان نفسه، وراجع ص 76.
(3) المقدمة ص 73.
(4) المقدمة ص 15.
(5) المقدمة ص 12 - 13.
(6) المقدمة ص 17 - 18.
(7) المقدمة ص 12.
(8) المقدمة ص 10 – 11.
(9) المقدمة ص 42 - 43.
(10) المقدمة ص 43.
(11) المقدمة ص 9 - 10.
(12) المقدمة ص 13 - 15.
(13) المقدمة ص 15.
(14) المقدمة ص77، ص 85.
(15) المقدمة ص 34.
(16) المقدمة ص 74.
(17) المقدمة ص 17، 40 – 43، 47، 48.
(18) المقدمة ص 46، وانظر كذلك، ص 73.
(19) المقدمة ص 12.
(20) المقدمة ص 9 - 10.
(21) المقدمة ص 8.
(22) المقدمة ص 15 - 89.
(23) المقدمة ص 33 وما بعدها.
(24) المقدمة ص 82 - 83.
(25) المقدمة ص 83.
(26) المقدمة ص 83 - 84.
(27) المقدمة ص 84 - 85.
(28) المقدمة ص 83.
(29) المقدمة، المكان نفسه.
(30) المقدمة ص 84.
(31) المقدمة ص 88.
(32) المقدمة ص 85 - 86.
(33) المقدمة ص 43 وما بعدها.
(34) المقدمة ص 43.
(35) المقدمة ص 44.
(36) المقدمة ص 34.
(37) المقدمة ص 44.
(38) المقدمة ص 45.
(39) المقدمة ص 45.

(40) المقدمة ص 46.
(41) المقدمة ص 46.
(42) المقدمة ص 47.
(43) المقدمة ص 48.
(44) المكان نفسه.

الفصل الثالث

(1) «أقوم المسالك»، ص 1 (والمقدمة لا تبدأ إلا في ص 5).
(2) المقدمة ص 8.
(3) المقدمة ص 8 - 9.
(4) المقدمة ص 2، 4، 5، 8، 71.
(5) المقدمة ص 43، 73 مثلا.
(6) المقدمة ص 47 مثلا.
(7) المقدمة ص 76.
(8) المقدمة ص 89.
(9) المقدمة ص 16.
(10) المقدمة ص 5.
(11) المقدمة ص 9 - 10.
(12) المقدمة ص 21.
(13) المقدمة ص 21.
(14) المقدمة ص 21.

الفصل الرابع

(1) المقدمة ص 74.
(2) المقدمة ص 86.
(3) المقدمة ص 86.
(4) انظر كذلك ص 39، 82.
(5) المقدمة ص 32.
(6) المقدمة ص 74.
(7) المقدمة ص 86.
(8) المقدمة ص 8 - 9.
(9) المقدمة ص 44.
(10) المقدمة ص 75.
(11) المكان نفسه.
(12) المكان نفسه.
(13) المقدمة ص 74.
(14) المقدمة ص 16.
(15) المقدمة ص 11، 12، 13، 32، 43.
(16) المقدمة ص 11.

(17) المقدمة ص 16.
(18) المقدمة ص 15.
(19) المقدمة ص 16.
(20) المقدمة ص 6.
(21) المقدمة ص 11، 16.
(22) المقدمة ص 5، 6، 8.
(23) قارن المقدمة ص 21.
(24) المقدمة ص 16 - 17.
(25) المقدمة ص 75.
(26) المكان نفسه.
(27) المقدمة ص 12.
(28) المقدمة ص 71.
(29) المقدمة، ص 76، 77.
(30) المقدمة ص 77.
(31) المقدمة ص 75.
(32) المكان نفسه.
(33) المكان نفسه.
(34) المقدمة ص 76.
(35) المقدمة ص 74 - 75.
(36) المقدمة ص 44 - 45.
(37) المقدمة ص 37 - 38، وراجع ص 46.
(38) المقدمة ص 35 – 36.
(39) المقدمة ص 16.
(40) المقدمة ص 87.
(41) المكان نفسه.
(42) المقدمة ص 88.
(43) المكان نفسه.
(44) المقدمة ص 17.
(45) المقدمة ص 40، وراجع ص 11.
(46) المقدمة ص 33، وانظر ص 37، 85، 88.
(47) المقدمة ص 16.
(48) المقدمة ص 50، وانظر ص 10.
(49) المقدمة ص 47، 48.
(50) المقدمة ص 88.
(51) المقدمة ص 10، 20، 82.
(52) المقدمة ص 76، وانظر ص 77.
(53) المقدمة ص 85.
(54) المقدمة ص 81 - 82.
(55) المقدمة ص 17.
(56) المقدمة ص 32.

(57) المقدمة ص 86، وهو تلخيص لتعريف المقدمة ص 74.
(58) المقدمة ص 74.
(59) المقدمة ص 15، وما بعدها، وخاصة ص 74.
(60) المقدمة ص 35، 44.
(61) المقدمة ص 35 - 36.
(62) انظر المقدمة ص 10 – 17، 32 – 37، 40 – 49.
(63) المقدمة ص 75.
(64) المقدمة ص 16.
(65) المكان نفسه.
(66) المقدمة ص 87 - 88.
(67) المقدمة ص 65 مثلا وما بعدها.
(68) «شأن الناقد البصير تمييز الحق بمسبار النظر في الشيء المعروض عليه قولا كان أو فعلا. فإن وجده صوابا قبله واتبعه سواء كان صاحبه من أهل الحق أو من غيرهم، فليس بالرجال يعرف الحق، بل بالحق تعرف الرجال»، المقدمة ص 6.
(69) راجع الخطبة، ص 3، والمقدمة ص 5، 6، 8، 40، 77.
(70) المقدمة ص 5.
(71) ترجم الكتاب إلى التركية سنة 1878، وكانت قد صدرت طبعة بالعربية لمقدمته في إسطنبول سنة 1876، وترجمت المقدمة أيضا إلى الفرنسية في باريس سنة 1868، كما عثر أخيرا على ترجمة لها بالإنجليزية ظهرت في أثينا العام 1874.

الباب الثالث

الفصل الأول

(1) يقول صديقه سليم النقاش ونوافقه نحن على ذلك: «وهذه سورية تفتخر بكونها مسقط رأسك ومطلع شمسك، وهذه مصر تنافس بك الأمصار، وتفتخر بكونها مظهر فضلك ومجلى أفكارك»، «الدرر»، الطبعة الرابعة، بيروت 1909، ص 25 - 26. ويضم «الدرر» مؤلفاته ومقالاته التي رأى أخوه عوني إسحق نشرها في هذه الطبعة الأخيرة، وعليها سنعتمد.
(2) سنعتمد هنا على مقدمة «الدرر»، والترجمة التي يعتمد عليها أخوه فيها هي ترجمة صديقه سليم النقاش الموجودة بها أيضا ص 23 وما بعدها.
(3) «الدرر»، ص 5.
(4) الأب لويس شيخو، «تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر»، الجزء الثاني، ص 117، بيروت، 1910.
(5) «الدرر»، ص 6.
(6) المرجع نفسه، ص 7.
(7) المكان نفسه.
(8) عبداللطيف حمزة، «أدب المقالة الصحفية»، القاهرة سنة 1960، الجزء الثاني، ص 20،
(9) الدرر، ص 21.
(10) المرجع نفسه، ص 8.
(11) المكان نفسه.

(12) «الدرر»، ص 22.
(13) قارن.
(14) عبداللطيف حمزة، المرجع المذكور ص 29.
(15) «الدرر»، ص 31.
(16) راجع «الدرر»، ص 217 وما بعدها.
(17) وحول تقريرهم بشأن حسن سلوكه واستقامته، انظر 11 - 12.
(18) لويس شيخو، المرجع المذكور، ص 118.
(19) «الدرر»، ص 10 – 11.

الفصل الثاني

(1) «الدرر»، ص 245.
(2) المرجع نفسه، ص 155.
(3) «الدرر»، ص 159.
(4) المكان نفسه.
(5) «الدرر»، ص 160.
(6) «الدرر»، ص 106.
(7) «الدرر»، ص 374، وراجع ص 364.
(8) المرجع نفسه، ص 103.
(9) المرجع نفسه، ص 108.
(10) «الدرر»، ص 441 - 442.
(11) المكان نفسه.
(12) المرجع نفسه، ص 105.
(13) المكان نفسه.
(14) المرجع نفسه ص 106.
(15) «الدرر»، ص 374، وهو يقصد العرابيين في السطور الأخيرة.
(16) «الدرر»، ص 441.
(17) «الدرر»، ص 156 - 157.
(18) «الدرر»، ص 157 - 158.
(19) «الدرر»، ص 122 - 123.
(20) نشير هنا إلى أن أديب إسحق، محب مصر، ربما كان أول من طبع كتاب الجبرتي «عجائب الآثار»، حيث نشر القسم الذي كتبه المؤرخ المصري عن الحملة الفرنسية على مصر بعنوان «تاريخ الفرنسيين في مصر» في جريدة، «مصر» بالإسكندرية العام 1878، ولم يطبع الكتاب بعد ذلك كاملا إلا في العام 1287 هـ (1879/1880) في مطبعة بولاق في عهد توفيق (محمود الشرقاوي، «مصر في القرن الثامن عشر»، القاهرة، 1955، ص 31 - 32).
(21) «الدرر»، ص 455.
(22) «الدرر»، ص 249، 453.
(23) «الدرر»، ص 173.
(24) «الدرر»، ص 43.

(25) في كل ما سبق انظر «الدرر»، ص 43.
(26) «الدرر»، ص 43.
(27) «الدرر»، ص 453.
(28) «الدرر»، من 156.
(29) «الدرر»، ص 250.
(30) «الدرر»، ص 93.
(31) «الدرر»، ص 94.
(32) «الدرر»، ص 149 - 151.
(33) «الدرر»، ص 434.
(34) «الدرر»، المكان نفسه.
(35) «الدرر»، 464.
(36) «الدرر»، ص 474.
(37) «الدرر»، ص 114.
(38) «الدرر»، ص 38، وهذا من خطبه وسنه حوالي سبعة عشر عاما في بيروت.
(39) «الدرر»، ص 93.
(40) «الدرر»، ص 131، 365.
(41) «الدرر»، ص 103.
(42) «الدرر»، ص 146، 153، 175 – 178، 441، 455.
(43) «الدرر»، ص 162 - 163.
(44) الإشارة هنا من غير شك إلى ما تعرضت له صحيفتا أديب إسحق نفسه.
(45) «الدرر»، ص 144.
(46) «الدرر»، ص 112.
(47) «الدرر»، ص 440 - 441.
(48) «الدرر»، ص 308 - 309.
(49) الدرر، ص 248.
(50) «الدرر»، ص 45.
(51) «الدرر»، ص 290.
(52) «الدرر»، ص 132 - 133.
(53) انظر ص 152، 166، 169، 177، 178، وما بعدها، 180، 203، 240، 365، 419.
(54) «الدرر»، ص 151.
(55) «الدرر» ص 174 - 175.
(56) «الدرر»، ص 109.
(57) «الدرر» ص 24.
(58) «الدرر»، ص 11.
(59) «الدرر»، ص 93.
(60) «الدرر»، ص 243.
(61) «الدرر»، ص 187 – 188.
(62) «الدرر»، ص 290.
(63) «الدرر»، ص 363 – 364.
(64) «الدرر»، ص 248.

(65) «الدرر»، ص 47.

(66) «الدرر»، ص 448 – 449.

(67) «الدرر»، ص 447.

(68) انظر مثلا «الدرر»، ص 43.

الفصل الثالث

(1) «الدرر»، ص 107، وانظر ص 240.

(2) «الدرر»، ص 441.

(3) «الدرر»، ص 440، وانظر ص 128، 308. ويقول في ص 258: «إن الكثير من علماء تدبير المنزل (وربما يقصد الاقتصاديين) وحلفاء الحرية والعدل، ونصراء المساواة والإخاء، والذين لا يميزون بين أبناء الإنسان إلا بمزية العقل وفضيلة النفس، كل هؤلاء... الخ».

(4) «الدرر»، ص 49، وانظر كذلك ص 48، 120 – 121، 123 و147، 149، 164، 279، 335.

(5) «الدرر»، ص 337.

(6) المكان نفسه.

(7) «الدرر»، ص 444.

(8) «الدرر»، ص 439.

(9) «الدرر»، ص 375.

(10) «الدرر»، ص 439.

(11) «الدرر»، ص 375.

(12) «الدرر»، ص 276 - 279.

(13) «الدرر»، ص277.

(14) «الدرر»، ص 454.

(15) انظر حول هذا المفهوم، «الدرر» ص 448، وكذلك ص 102، 237، 244، 441، 460، 462، 475.

(16) «الدرر»، ص 447 - 448.

(17) «الدرر»، ص 274.

(18) «الدرر»، ص 279.

(19) «الدرر» ص 93 - 94.

(20) «الدرر»، ص 70.

(21) «الدرر»، ص 47.

(22) «الدرر»، ص 247.

(23) المكان نفسه.

(24) «الدرر»، ص 245.

(25) «الدرر»، ص 247.

(26) المكان نفسه.

(27) «الدرر»، ص 261 - 262.

(28) «الدرر»، ص 446.

(29) «الدرر»، ص 112.

(30) «الدرر»، ص 121.

(31) «الدرر»، ص 162.

(32) «الدرر»، ص 167.

(33) «الدرر»، ص 168.

(34) «الدرر»، ص 170.

(35) «الدرر»، ص 449.

(36) «الدرر»، ص 113.

(37) «الدرر»، ص 259.

(38) «الدرر»، ص 267 - 268.

(39) المكان نفسه.

(40) «الدرر»، ص 357.

(41) انظر كذلك، ص 267.

(42) «الدرر»، ص 134.

(43) «الدرر»، ص 188 - 189.

(44) «الدرر»، ص 132 - 134.

(45) «الدرر»، ص 11 – 12.

(46) «الدرر»، ص 25.

(47) «الدرر»، ص 26.

(48) «الدرر»، ص 172 – 173.

(49) «الدرر»، ص 174.

(50) «الدرر»، ص 178.

(51) «الدرر»، ص 351.

(52) «الدرر»، ص 129.

(53) «الدرر»، ص 45، وانظر ص 109.

(54) «الدرر»، ص 104 – 105.

(55) «الدرر»، ص 190.

الباب الرابع

الفصل الأول

(1) «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده» نشر الشيخ رشيد رضا، الجزء الأول، ص 30 - 31، القاهرة، 1931.

(2) المرجع السابق، ص 32.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 50

(4) قارن محمود أبو رية، «جمال الدين الأفغاني»، القاهرة، طبعة 1971، ص 40، مع عثمان أمين، «رائد الفكر المصري»، القاهرة، 1955، ص 22.

(5) «خاطرات جمال الدين الأفغاني»، جمعها محمد باشا المخزومي، بيروت، 1931، ص 188 وسنسميها في الهوامش «الخاطرات» اختصارا.

(6) Iraj Afshar et Asghar Mahdavi, Documents inedits concernent Seyyed Jamal al-Din Afghani, Teheran, 1963.

(7) انظر في قائمة المراجع تحت:

E. Kedourie, N. R. Keddie, H. Pakaman.

الفصل الثاني

(1) «العروة الوثقى»، بيروت، 1910، الجزء الأول، ص 94 - 95.

(2) المرجع السابق، ص 72 - 73.

(3) «العروة الوثقى»، الجزء الثاني، ص 192 («الخاطرات»، ص 308 – 307).

(4) يقول بصدد عسف الإنجليز في مصر: «وزاد الويل بمحق الحرية الشخصيةِ الأخذُ بالشُّبَه وإن ضعفت، واتباعُ بواطل التهم وإن بعدت أو استحالت، حتى أَخَذَ الفزعُ من القلوب مأخذه، وبلغ منا مبلغه، فلا ترى مارًّا بطريق إلا وهو يلتفت خطفةً لينظر هل تعلق بأثوابه شرطي يقوده إلى السجن...»، «العروة الوثقى». الأول، ص 23.

(5) «الرد على الدهريين»، القاهرة، 1903، ص 71. وسنشير إلى هذا الكتاب من بعد باسم «الرد»، اختصارا.

(6) «العروة الوثقى، الأول، ص 38.

(7) المرجع السابق، ص 69.

(8) «الخاطرات»، ص 90 - 91، وانظر كذلك ص 135.

(9) المرجع السابق، ص 96.

(10) المرجع نفسه، ص 135.

(11) «العروة الوثقى» الثاني، 147.

(12) المرجع السابق، ص 110.

(13) «الخاطرات»، ص 59 - 60، وانظر ص 46 عن مصر.

(14) المرجع السابق، ص37، وانظر ص 133.

(15) «العروة الوثقى»، الأول، ص 35 - 36.

(16) آتي في ملحق هذا الفصل بمقالة حول هذا، وراجع مما سنذكره من خطبه الموجهة إلى المصريين، وانظر كذلك «العروة الوثقى»، الأول، ص 121، 145، 210، الثاني، ص 110، 132، «الخاطرات»، ص 345.

(17) «الخاطرات»، ص 89 - 90.

(18) لاحظ هنا طبيعة الحل الأخلاقي القائم على أساس شخصي، النصح والإرشاد.

(19) «الخاطرات»، ص 93 – 90.

(20) لاحظ المرجع السابق، ص 59 - 60.

(21) «الخاطرات»، ص 64.

(22) المرجع السابق، ص 162.

(23) المرجع السابق، ص 46.

(24) هكذا في الأصل.

(25) «الخاطرات»، ص 47 - 48.

(26) المرجع السابق، ص 85 - 86.

(27) المرجع السابق، ص 86 - 87.

(28) «العروة الوثقى»، الأول، ص 66، وحول تعبير «المستبد القاهر العادل»، راجع «الرد»، ص 39.

(29) «الخاطرات»، ص 90.
(30) «الخاطرات»، ص 274 - 279.
(31) المرجع نفسه، ص 136.
(32) «الخاطرات»، ص 68.
(33) المرجع السابق ص 12.
(34) المرجع نفسه، ص 33
(35) المرجع ذاته، ص 209
(36) «الخاطرات»، ص 177 - 178.
(37) المرجع السابق، ص 116.
(38) المرجع نفسه، ص 375.
(39) المرجع نفسه، ص 185: «أقدر لشميل قدره في دقة بحثه وتحقيقه وجرأته على بث يعتقده من الحكمة، وعدم تهيبه من سخط المجموع لما يجهله من حقائق العلم».

الفصل الثالث

(1) «العروة الوثقى»، الأول، ص 141
(2) «الخاطرات»، ص 401، وانظر «الرد»، ص 37.
(3(«الخاطرات»،ص 39.
(4) المرجع السابق، ص 37.
(5) «العروة الوثقى»، الأول، ص 35.
(6) «العروة الوثقى»، ص 36 - 37.
(7) المرجع نفسه، ص 35
(8) «الرد»، ص 77.
(9) «الخاطرات»، ص 37.
(10) «العروة الوثقى»، الأول، ص 35.
(11) «الخاطرات»، ص 225.
(12) المرجع السابق، ص 145، 160، 161، 217.
(13) «العروة الوثقى»، ص 200.
(14) المرجع السابق، ص 35، 38.
(15) المرجع نفسه، 141،198
(16) «العروة الوثقى»، الثاني، ص 40، 41.
(17) «العروة الوثقى»، الأول، ص 38.
(18) «الخاطرات»، ص 319.
(19) «العروة الوثقى»، الثاني، ص 192.
(20) «العروة الوثقى»، الثاني، ص 165 - 166.
(21) المرجع نفسه، ص 166.
(22) «الخاطرات»، ص 130.
(23) انظر كل هذا، «العروة الوثقى،»، الأول، ص 37 - 39، 40، 110، 164، الثاني، ص 40، «الرد»، ص 43، «الخاطرات»، ص37، 39، 522.

(24) «الرد»، ص 43 - 44، وانظر «العروة الوثقى»، الثاني، 110 - 111.
(25) «الخاطرات»، ص 42
(26) الخاطرات، ص 41
(27) المرجع السابق، ص 87
(28) «العروة الوثقى»، الأول، ص 190
(29) المرجع نفسه، ص 190 - 191
(30) المرجع نفسه، ص 194 - 195.
(31) «العروة الوثقى»، ص 144
(32) «تاريخ الأستاذ الإمام»، الجزء الأول، ص 46- 47
(33) عثمان أمين، «رائد الفكر المصري»، ص 22.
(34) «العروة الوثقى»، الأول ص 1
(35) المرجع نفسه، ص 4.
(36) «الرد»، ص 78
(37) «العروة الوثقى»، الأول، ص 38 - 39.
(38) «الخاطرات»،ص 249 - 250.
(39) «العروة الوثقى»، الثاني، ص 93. وانظر في ترف الأقوياء ص 163، جزء أول، ص 38
(40) «العروة الوثقى»، الثاني، ص 223 - 224.
(41) «العروة الوثقى»، الأول، ص 225 - 226.
(42) «العروة الوثقى»، الأول، ص 36.
(43) المرجع نفسه، ص 23
(44) المرجع نفسه، ص 204.
(45) «العروة الوثقى»، الأول، ص 149.
(46) المرجع السابق، ص 208 - 209.
(47) المرجع نفسه، الأول، ص 51، وراجع مقال «العدالة الإنجليزية»، الثاني ص 48، وما بعدها.
(48) «العروة الوثقى»، الثاني، ص 109
(49) «الخاطرات»، ص 137 - 138.
(50) «العروة الوثقى»، الأول، ص 37، 69.

الفصل الخامس: الملاحق

الملحق الأول

(1) عن العدد 33 من جريدة «مصر» الصادرة في مدينة الإسكندرية في 22 صفر سنة 1296 هـ (فبراير سنة 1879م).
(2) يبدو أن الهاء تعود على جمال الدين الأفغاني.
(3) أي جمال الدين الأفغاني.

الملحق الثاني

(1) «العروة الوثقى»، الجزء الثاني، ص 216 - 220.

الملحق الثالث

(1) محمد باشا المخزومي، «خاطرات جمال الدين الأفغاني»، ص 188 - 204.

(2) الركاز هو المال المدفون ويقال هو المعدن.

فصل أخير

(1) «الأحكام السلطانية»، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1973، ص 21.

(2) المرجع السابق، ص 177.

(3) المرجع نفسه، ص 26 و224 على التوالي.

(4) المرجع السابق، ص 6.

(5) المرجع نفسه، ص 15 - 16.

(6) المرجع نفسه، ص 66.

(7) نفسه، ص 5، 77، 78.

(8) يقول عما يلزم الإمام القيام به: «الثاني تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.. والرابع إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك»، الأحكام السلطانية، ص15 - 16.

(9) المرجع السابق، ص 17، وانظر ص 11.

(10) المرجع نفسه، ص 66.

(11) ص 77 وما بعدها، 83.

(12) ص 241.

(13) ص 240.

(14) ص 243 – 244.

(15) ص 245 – 246.

(16) ص 247

(17) محمد أنيس، «الدولة العثمانية والشرق العربي»، القاهرة، سنة 1977، ص 213 - 214.

(18) المرجع السابق، ص 214 - 215.

(19) المرجع نفسه، ص 215.

(20) في 26 أبريل سنة 1861 صدر في تونس أول دستور في بلد إسلامي على الإطلاق. وبحسب هذا الدستور يتولى الباي السلطة التنفيذية ويعاونه وزراء يقوم هو باختيارهم، وهو الذي يقوم أيضا بإصدار التشريعات بمعاونة مجلس من ستين شخصا يُعيِّنهم الباي، كما بدأ العمل في إصدار قانون مدني وآخر جنائي. ولكن الباي أوقف العمل بهذا الدستور بعد ثلاث سنوات من إصداره.

(21) «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده»، تصنيف السيد محمد رشيد رضا، القاهرة 1931، الجزء الأول، ص 36.

(22) «أقوم المسالك»، المقدمة، ص 8 - 9.

(23) «أقوم المسالك»، المقدمة، ص 9 – 10.


Withe

المصادر


Withe

المصادر

أولا، رفاعة الطهطاوي:

«تخليص الإبريز في تلخيص باريز» الطبعة الأولى، القاهرة، 1834، والثانية 1849، ومراجعنا تشير إلى هذه الطبعة الأخيرة، وهي التي تستخدم ترقيمها أيضا نشرة مهرجان رفاعة رافع الطهطاوي (القاهرة 1958) لهذا الكتاب، وقام بها مهدي علام وأحمد أحمد بدوي وأنور لوقا، وهي تضم مقدمة جيدة بها ملاحظات نافذة، وكذلك نشرة الدكتور محمود فهمي حجازي له، «أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، وهي نموذج رائع للنشر العلمي كما ينبغي أن يكون، وتحوي مقدمة شاملة جيدة وتعليقات بارعة وجدّ مفيدة.

- «مناهج الألباب المصرية إلى مباهج الآداب العصرية»، القاهرة 1869.
- «المرشد الأمين للبنات والبنين»، القاهرة، 1872.

ثانيا، خير الدين التونسي:

«أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، تونس، 1867. وقد ترجمت مقدمة الكتاب إلى الفرنسية وظهرت في باريس سنة 1868، كما أعيد طبع المقدمة في الأستانة سنة 1868، وقد نشرت هذه المقدمة نشرا علميا في تونس أخيرا، وقام بها المنصف الشنوفي، الدار التونسية للنشر، 1972، وقد أصدرت هذه الدار كذلك رسائل لخير الدين ومذكرات كان قد كتبها بالفرنسية، ورسالة بالفرنسية عنه تناولته من حيث هو إداري ورجل سياسة، (وسنشير إليهما بعد قليل في القسم الإفرنجي من القراءات المختارة).

ثالثا، أديب إسحق:

- «الدرر»، وقد قام على إصدار الطبعة الرابعة من مقالات أديب وخطبه التي يحويها هذا الكتاب أخوه عوني إسحق (بيروت، 1909).

رابعا، جمال الدين الأفغاني:

- «الرد على الدهريين»، وهي رسالة كان قد كتبها بالفارسية بعد نفيه من مصر وذهابه إلى الهند عام 1879 للرد على القائلين «بالطبيعة» فيها، وقد «نقلها» الشيخ محمد عبده إلى العربية من الفارسية بواسطة تابع الأفغاني «عارف أبو تراب» (القاهرة 1903) وسيكون من الطريف المفيد مقارنة هذه «الترجمة» بالترجمة عن الفارسية التي نشرتها R.N. Keddle في كتابها الأول (1968).
- «العروة الوثقى»، وهي المجلة التي نشرها مع محمد عبده في باريس سنة 1884 (بيروت، 1910، في مجلدين).
- «خاطرات جمال الدين الأفغاني»، جمع محمد باشا المخزومي، بيروت 1931.


Withe

د. عزت عبد الرحيم قرني (1940 – 2019)

■ تخرج في كلية الآداب، جامعة القاهرة، عام 1960، وحصل على درجة دكتوراه الدولة من السربون عام 1972.

■ حصل على عديد من الجوائز منها جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة لعام 1975، بمصر.

■ من كتبه المنشورة:

المؤلفة:

- الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون.
- الفكر الجديد في أزمة الفكر العربي المعاصر.
- مستقبل الفلسفة في مصر.
- الفلسفة المصرية: شروط التأسيس.
- تأسيس الحرية.
- طبيعة الحرية.
- ما الفلسفة؟
- أصول الأخلاق.

المترجمة:

- ترجم عن اليونانية القديمة: بعض محاورات أفلاطون: «فيدون»، «محاكمة سقراط»، «السفسطائي»، «أوطيفرون». وترجم عن الألمانية: كتاب «المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية» لأولف جيجن، وعن الإنجليزية: كتاب «أرسطو» لألفرد إدوارد تيلور.
- عمل مدرسا للفلسفة بجامعة عين شمس وجامعة الكويت.


Withe

سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت، وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير من العام 1978.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية والمعاصرة، ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمةً:

أولا: الدراسات الإنسانية: تاريخ، فلسفة، أدب الرحلات، الدراسات الحضارية، تاريخ الأفكار.

ثانيا: العلوم الاجتماعية: اجتماع، اقتصاد، سياسة، علم نفس، جغرافيا، تخطيط، دراسات استراتيجية، مستقبليات.

ثالثا: الدراسات الأدبية واللغوية: الأدب العربي، الآداب العالمية، علم اللغة.

رابعا: الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن، المسرح، الموسيقى، الفنون التشكيلية والفنون الشعبية

خامسا: الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء - كيمياء - علم الحياة - فلك)، الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، الدراسات التكنولوجية

شروط النشر في السلسلة (ترجمة وتأليفا):

1 - أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

2 - ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط.

3 - متطلبات تقديم الاقتراح:

أ - نبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جديته.

ب - تعبئة نموذج تقديم الاقتراحات الموجود في الصفحات الخلفية من كل عدد.

ج - السيرة الذاتية باللغة العربية، متضمنة النشاط العلمي السابق والمؤلفات/ الترجمات.

د - الكتاب الأصلي للكتب المترجمة، والمخطوطة الكاملة للكتاب المؤلف. (المجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حال الاعتذار عن عدم نشرها).

4 - تدوين أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، حيث لن تقبل أي ترجمة غير مستوفية هذا الشرط.

5 - لا يسمح بنشر الرسائل المعدة لنيل الدرجات العلمية نظرا إلى تخصصها.

6 - لا تنشر السلسلة مواد سبق نشرها ولو على نطاق ضيق.

7 - في حالة الموافقة والتعاقد تصرف للمؤلف مكافأة مقدارها ألفا دينار كويتي (2000 د.ك)، وللمترجم مكافأة بمعدل ثلاثين فلسا (30 فلسا) عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي، وبحد أقصى ألفان وخمسمائة دينار كويتي (2500 د.ك).


Withe

رسوم الاشتراك للحصول على النسخة الورقية من الإصدارات الدورية للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

البيان	عالم المعرفة	عالم الفكر	الثقافة العالمية	من المسرح العالمي	إبداعات عالمية
داخل دولة الكويت	15 د.ك.	6 د.ك.	6 د.ك.	5 د.ك.	5 د.ك.
دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية	60 $	25 $	25 $	25 $	25 $
داخل الدول العربية	30 $	15 $	15 $	15 $	15 $
بقية دول العالم	60 $	25 $	30 $	30 $	30 $

- تدفع رسوم الاشتراك من خارج دولة الكويت بالدولار الأمريكي.
- قيمة الاشتراك تشمل أجور الشحن بواسطة البريد الحكومي المسجل.

يمكنكم الاشتراك عبر مسح رمز الاستجابة السريعة التالي:



للاطلاع على كشف وكلاء التوزيع ونقاط البيع التابعة لهم، الرجاء مسح رمز الاستجابة التالي:



إشعار

للاطـلاع علـى قائمــة كتـب السلســلة انظـر عدد ديســمبر (كانـون الأول) مــن كل ســنة، حيـث توجد قائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير 1978.

الفينيقيون اختراع أُمَّة

In Search of the Phoenicians

تأليف: جوزيفين كراولي كوين
ترجمة: مصطفى قاسم

يدعو الكتاب إلى إعادة النظر في الكتابات السابقة بشأن هوية الشعوب التي قطنت سواحل البحر الأبيض قبل أكثر من ألفي سنة، فوفقا للمعلومات التي جمعها علماء الآثار، وبالنظر إلى كتابات الأمم المجاورة لهم في الحقبة نفسها، فإنها تدل على عدم وجود ما يثبت ادعاء المؤرخين الذين اختلقوا لهذه الشعوب هوية جامعة باعتبارهم أُمَّةً وأطلقوا عليهم اسم الفينيقيين. فوفقا لكل الآثار والكتابات التي توصلوا إليها إلى يومنا هذا، وجد أنه لم يظهر هذا الاسم بهذا المعنى إلا بعد قرون من اندثار هذه الشعوب.

ومن ثم يتطرق الكاتب إلى أسباب اختلاق هذه الهوية وانتساب حتى بعض الشعوب الحديثة الذين لا صلة حقيقية لهم بها، حيث إنها تخدم مصالحها السياسية المختلفة، وحتى من الناحيتين الثقافية والاجتماعية بإعطائها، من خلال هذا الانتساب، مكانة أعلى لشعبها بسبب أن أصلها وثقافتها يرجعان لهذه الأمة القديمة.


المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب



هذا الكتاب...

يمثل هذا الكتاب رحلة عبر عقول أربعة من مفكري القرن التاسع عشر، وهم: رفاعة الطهطاوي (1801 - 1873م)، وخيرالدين التونسي (1825 - 1889م)، وأديب إسحق (1856 - 1885م)، وجمال الدين الأفغاني (1838 - 1897م)، الذين جمعتهم الرغبة في تغيير واقع الوطن العربي والإسلامي؛ ذلك الوطن الذي أضنته مركزية الخلافة العثمانية. وكان السبيل إلى ذلك التغيير في نظرهم هو التغيير السياسي؛ على تفاوت حدَّة النبرة لدى هؤلاء الأربعة. وقد تنوعت مشارب هؤلاء الأربعة وتفرَّقت رؤاهم؛ وبهذا فإنهم يمثلون أهم الاتجاهات الفكرية التي ستستمر في الظهور والنمو حتى يومنا هذا.

ورغم تفرُّق رؤاهم؛ فإنها قد التقت عند ركيزتين - صراحةً أو ضمنا - هما: «العدالة» و«الحرية». لقد كانت العدالة والحرية المطلبين الأكبرين لأعظم العقول الاجتماعية التي أظهرت إلى الناس أفكارها منذ رفاعة رافع الطهطاوي إلى الآن، ولأنبل التصورات والحركات السياسية في مشرقنا ومغربنا منذ الثورة العرابية، وقبلها ثورة المصريين على الحملة الفرنسية، حتى ثورة 23 يوليو وما تلاها من ثورات وليدة أخذت مآخذها في المشرق، إلى ثورة شعبي المغرب والجزائر على الوجود الإفرنجي الغريب. وهذا الكتاب بيان لأوليات هذين المفهومين في عصرنا الحديث فكرا، قبل أن يحاول الفكر أن يتشكل واقعا، لينجح أو ليفشل، أو ليفشل أكثر مما ينجح.

والحق أننا أردنا أن نقدم كتابا تعريفيا وكتابا وثائقيا: كتابا تعريفيا بهذه الأفكار التي يجهل الأكثرون اليوم تفاصيلها، على رغم أنها أدخل ما تكون في شؤون حياتنا اليوم، وألزم ما تكون من أجل الوعي بالماضي وسيلة لحسن تهيئة المستقبل، وكتابا وثائقيا يكشف لأغلب القراء، ولأول مرة فيما نتوقع، عن وثائق جادت بها قرائح عظيمة، ولها حق الانتباه إليها؛ وقد اكتفينا بأقوالهم هم أنفسهم وبلقائنا المباشر، وبلقاء القارئ، إذن، معهم من غير وسيط.

العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة

تأليف: عزت عبدالرحيم قرني

ISBN 978 - 99906 - 0 - 737 - 6

507
يناير
2024



إصدارات المجلس متوافرة إلكترونيا على موقعنا:
WWW.NCCAL.GOV.KW/PUBLICATIONS